XXVI ANUL XXVI

NR. 1—2 IANUARIE—FEBRUARIE 1936

REVISTA TEOLOGICĂ

REDACȚIA ADMINISTRAȚIA

SIBIU, ACADEMIA TEOLOGICĂ ANDREIANĂ

Anul XXVI Ian.—Febr. 1936 Nr. 1—2

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ

Director: Prof. NICOLAE COLAN

ALEGERILE EPISCOPALE

— DOI STRĂJERI AI LEGII ROMÂNEŞTI —

De Prof. NICOLAE COLAN

O nouă bucurie îmbujorează faţa obştii credincioase a sfintei noastre Biserici. Fiindcă bunul Dumnezeu ne-a dat o nouă mărturie că veghează cu grije la căpătâiul aşezământului sacru — pavăza nebiruită a sufletului românesc de totdeauna.

Reprezentanţii autorizaţi ai clerului şi poporului credincios, întruniţi în ultima sesiune a Congresului Naţional Bisericesc, au ales două dintre cele mai distinse personalităţi ale clerului nostru monahal, pentru a fi aşezate în cele două scaune vlădiceşti dela Arad şi Bălţi.

Primul scaun a rămas văduvit pe urma adormirii întru Domnul a neuitatului episcop Grigorie, care timp de un deceniu cu o neasămănată râvnă misionară a semănat în sufletele păstorite sămânţa curată şi roditoare a crezului ortodox şi naţional. Locul episcopului mutat dela noi în chip aşa de neaşteptat îl va ocupa de aci nainte P. S. Andreiu Mager, continuând cu aceeaş osârdie şi cu acelaş devotament opera misionară menită să călăuzească sufletul românesc din colţul sud-vestic al Ardealului desrobit pe căile propăşirii culturale şi ale desăvârşirii duhovniceşti.

Prea Sfinţitului Andreiu Mager nu-i lipseşte nici o însuşire din cele necesare unei asemenea lucrări. Nici evlavia profundă, care cucereşte sufletele prin contagiune, nici pregătirea ştienţifică în stare să-i înalţe prestigiul apostolicesc

mai ales în fața credincioșilor intelectuali pe care-i va păstori, nici experiența misionară așa de necesară unui păstor așezat într'un atât de înalt post de comandă eclesiastică.

Prima însușire a moștenit-o din mediul familiei preoțești în care s'a născut și a crescut. A doua și-a câștigat-o prin impresionanta hărnicie cu care și-a luminat mintea ca ucenicul distins al tuturor școalelor pe care le-a cercetat, printr'o tot atât de necontenită ispitire a cărților și dupăce a trecut de pe băncile școalei pe băncile vieții — și prin călătoriile ce le-a întreprins peste granițele patriei sale mărite.

Iar a treia însușire — experiența — i-au dat-o înaltele slujbe cu cari a fost însărcinat și cinstit în cadrul vieții bisericești dela războiul întregirii noastre naționale încoace.

Rapiditatea ascensiunii P. S. Sale nu o explică niscai împrejurări inavuabile — atât de frecvente la alții — ci însușirile alese cu cari l-a înzestrat Dumnezeu și cari l-au predestinat să fie cârmuitor și îndrumător de suflete. A fost director de internat (Beiuș), secretar consistorial, profesor și rector al Academiei teologice din Orade și arhiereu-vicar al Prea Sfințitului episcop Roman — octogenarul străjer al ortodoxiei românești la hotarele apusene ale țării.

In ziua de 2 Februarie vlădica Andreiu va fi înscăunat cu cinstea cuvenită în jilțul episcopesc al Aradului. Suntem convinși că clerul și poporul credincios îl va primi cu cel mai sincer și cel mai entuziast strigăt de: Intru mulți ani Stăpâne!

*

La fel de îmbucurați au fost credincioșii eparhiei Hotinului, când, în preajma sfintelor sărbători ale Nașterii Domnului, au avut prilejul să primească în mijlocul lor, spre instalare, pe P. S. episcop Tit Simedrea noul lor cârmuitor duhovnicesc.

Și cu tot dreptul. Fiindcă urmașul I. P. S. Visarion în scaunul Bălților este o personalitate care și-a vădit vrednicia preoțească în multiplele locuri pe care le-a deținut cu cinste în viața bisericească și în feluritele însărcinări pe cari le-a primit dela mai marii cârmuitori ai sfintei noastre Biserici. Simpla înșirare a slujbelor împlinite de P. S. Tit este o mărturie grăitoare a justificatei prețuiri de care s'a bucurat

P. S. Sa: Preot de parohie, preot militar, profesor la Academia de muzică bisericească, vicar al sfintei Patriarhii, director al cancelariei Sfântului Sinod şi redactor al revistei „Biserica Ortodoxă Română".

In deosebi în aceste două demnităţi din urmă noul vlădică al eparhiei Hotinului a avut prilejul să-şi afirme atât orientările P. S. Sale în domeniul administrativ bisericesc, cât şi pregătirea teologică şi talentul literar — însuşiri indispensabile pentru un om chemat să deţină cu cinstea cuvenită slujbe atât de dificile şi de pretenţioase.

Plin de-o tinerească vigoare, înzestrat cu o temeinică cultură teologică şi stăpân pe-o largă experienţă pastorală, P. S. Tit are toate putinţele de a fi un vrednic gospodar al sufletelor ortodoxe ce i s'au încredinţat spre românească păstorire.

*

Neamul românesc şi Biserica lui dreptmăritoare şi-au aşezat doi străjeri plini de trezvie la cele două hotare ale ţării.

Bunul Dumnezeu să le ajute să-şi facă datoria „deplin".

Prof. NICOLAE COLAN

DESPRE NUMELE CONFESIUNILOR CREŞTINE

De Prof. Dr. O. BUCEVSCHI

După răsboiul mondial, sub presiunea mişcării ecumenice, studiul confesiunilor creştine a luat o desvoltare îmbucurătoare.

Diferiţi teologi au dat la iveală, în diverse limbi, o serie bogată de studii asupra confesiunilor crestine, contribuind astfel în largă măsură la o mai bună cunoaştere reciprocă. Şi trebue să recunoaştem, că în multe din aceste studii nota obiectivităţii e mult mai bine cultivată decât mai înainte.

E firesc însă ca în cercetarea şi reliefarea caracterului specific al fiecărei confesiuni, după plenitudinea vieţii sale, să se ţină cont şi de numele ce li se dau singuraticelor confesiuni creştine, şi îndeosebi de acelea pe care şi le dau ele înşile.

1. Adevărat, numele acestea singure — de altfel nici n'au fost cândva decretate oficial, — nu pot descoperi în întregime fiinţa confesiunilor, nu pot să dea expresie completă caracteristicului lor, în orice caz însă pot reliefa, în oarecare măsură, anumite însuşiri, după care o confesiune voeşte să fie mai mult judecată. Se evidenţiază adică, şi îndeosebi prin numele ce şi le dau confesiunile, anumite prerogative pe care se mândresc a le avea deosebit, sau în plus, una faţă de celelalte, şi în acelaş timp se desprinde ceva şi din atitudinea pe care o adoptă fiecare faţă de celelalte.

O scurtă expunere asupra acestei probleme, e rostul rândurilor de faţă.

In dicţionarul curent se vorbeşte de creştinism răsăritean şi creştinism apusean, înţelegându-se prin cel dintâiu Biserica ortodoxă şi cele numite eterodoxe; iar prin al doilea papismul şi, din sec. XVI, protestantismul cu toate nuanţele şi fracţiunile lor.

Împărţirea aceasta, evident, are la origine numai sens geografic. Totuşi, destul de timpuriu începe să primească şi altă semnificaţie, şi anume sub presiunea mediului în care s'a făcut la început răspândirea creştinismului.

La apariţia acestuia pe arena istoriei universale, Răsăritul şi Apusul se aflau sub stăpânirea Romanilor. Iar în împărăţia acestora două erau naţiunile şi limbile principale: greaca şi latina. Dar pe când Răsăritul grecesc a rămas grecesc şi sub stăpânirea Romanilor, ţările apusului dimpotrivă, ca Galia, Spania ş. c., chiar şi Africa, după cucerirea lor, au primit limba, moravurile, fizionomia societăţii romane.

Şi în aceste două lumi, în multe privinţi deosebite întreolaltă, apostolii şi ucenicii lor — fireşte, fără să fie preocupaţi de deosebirile dintre ele — propovăduiau adevărul creştin, potrivit poruncii misionare dela Mat. 28, 19—20: „Mergând învăţaţi toate neamurile....", şi cuvintelor apostolului Pavel dela Rom. 1, 14: „Elinilor şi Barbarilor, înţelepţilor şi neînţelepţilor, dator sunt", unindu-i pe toţi în aceeaş unică Biserică creştină.

Era firesc însă, ca în Răsărit Biserica creştină să se desvolte sub influenţa civilizaţiei şi limbii greceşti, iar în Apus sub cea a elementului latin.

Astfel, de timpuriu s'a putut afirma oarecare deosebire între Răsărit şi Apus — d. p. nu se întrebuinţa aceeaş limbă în cultul divin, disciplina prezinta oarecari diferenţe ş. a. — fără să aducă însă nici o ştirbire, nici unităţii de credinţă şi nici unităţii Bisericii.

Şi faptul acesta, că unul şi acelaş adevăr creştin era asimilat de două lumi deosebite: „lumea geniului intelectual" din Răsăritul grecesc, şi „lumea geniului practic" din Apusul latin, îl face pe N. Berdiaeff să spună: „Şi chiar de n'ar exista fatala schismă a bisericilor, totuşi ar exista formele individualizate ale creştinismului răsăritean, şi apusean, ar exista deosebite ceremonii divine, deosebite tipare spirituale. Biserica ecumenică ar cuprinde toată variaţia tipurilor individualizate. Şi totuşi ar exista un latinism, care ar putea apare străin pentru creştinismul răsăritean, grec".[1] Ar fi însă aceeaş învăţătură creştină autentică, şi mai ales

[1] N. Berdiaeff: „Ortodoxie şi Ecumenicitate". (Die Ostkirche, 1927).

ar lipsi luptele confesionale păgubitoare pentru viaţa omenirii în general, şi a unui popor în special.

După împărţirea definitivă a imperiului roman, în cel de Răsărit şi cel de Apus, când graniţele Bisericii creştine, şi de o parte şi de alta, se acopereau aproape cu cele politice, neînsemnata deosebire amintită începe să se adâncească, trecând, în Apus, chiar şi în domeniul credinţii. Adâncirea aceasta a progresat cu deosebire în preajma şi după schisma cea mare (1054), când episcopul (patriarhul) din Roma — reprezentantul creştinătăţii din Apus — orbit de splendoarea de odinioară a imperiului roman, în orgoliul său neevanghelic, ridicând nejustificate dorinţi şi păreri personale la rangul de dogme, a frânt unitatea dogmatică a creştinătăţii. Iar desfăcut de adevărata Biserică a lui Hristos, creştinismul apusean, fireşte, trebuia să cadă, în ordinea dogmatică, din eroare în eroare, culminând în decretarea infailibilităţii papei, despre care şi Petru Maior, uniat, spune: „Nălucită e nesmântricia papei“.[1]

Aşa s'a făcut, că sensului primordial curat geografic al cuvintelor „răsăritean şi apusean“, i s'a ataşat în creştinism mai târziu şi unul de natură dogmatică.

I

Biserica noastră face parte din creştinismul răsăritean şi pentru acest motiv e numită adeseori cu termenul general „Biserica răsăriteană“ (orientală, anatolică). Acesta-i, cum am văzut, un nume geografic, voind să indice că Răsăritul e patria ei, ca şi a creştinismului peste tot, şi apoi fiindcă aci s'a desvoltat şi întărit ea; şi fiindcă şi azi majoritatea credincioşilor săi locueşte în părţile răsăritene ale globului pământesc, inclusiv Rusia.

Protestantul Kattenbusch[2] susţine, că sensului geografic, i s'a ataşat apoi şi unul politic, având chiar prioritate, şi anume atunci, când după apunerea imperiului roman din Apus, din „Roma veche“, bisericii din „Roma răsăriteană“ (Ostrom) îi revine situaţia de conducătoare. Şi mai semni-

1 C. Erbiceanu: Procanonul lui P. Maior. Buc. 1894, pag. 63.

2 F. Kattenbusch: Lehrbuch der vergl. Confessionskunde. 1892, pag. 78 79.

fică ceva — tot după Kattenbusch, — cuvântul răsăritean: şi anume că biserica imperiului din Roma răsăriteană, „Biserica Romeilor", nu numai coincide cu granițe politice, dar şi voeşte să coincidă. Şi unde nu se simte necesitatea unei expansiuni politice, din partea statului, nici Biserica răsăriteană n'ar simți trebuința să se estindă. Are însă impresia că întreg creştinismul s'ar fi „salvat" înlăuntrul granițelor sale.

Evident, părerea aceasta a lui Kattenbusch nu corespunde adevărului. — Biserica răsăriteană, după popoarele diferite, care-i mărturisesc credința, ia şi un aspect național, şi numai din acest punct de vedere s'ar putea oarecum vorbi şi de granițe politice. Dar aceasta nu înseamnă că granițele politice sunt pentru ea bariere peste care trece numai împinsă de necesități sau cuceriri politice. Inseamnă însă altceva, ceeace e specific Bisericii noastre, adică ea nu înțelege să treacă peste granițe politice pentru a provoca tulburări şi desordini religioase, sociale, în mijlocul altor popoare, altor state. Ori şi unde prinde teren Biserica noastră — şi azi prinde mereu în inima Apusului, — lucrul se face numai cu mijloace şi pe căi paşnice, în urma recunoaşterii autenticității creştinismului propoveduit de ea, şi nicidecum în urma unei propagande violente, agresive. Identificarea Bisericii noastre cu sufletul şi aspirațiile diferitelor popoare, care-i mărturisesc credința, nu înseamnă că ea nu voeşte să fie o Biserică universală şi se restrânge numai la anumite popoare. Faptul că în Biserica răsăriteană există mai multe biserici autocefale şi autonome, nu poate să fie interpretat în sensul lipsei unei conştiinți despre caracterul său universal, căci şi Biserica universală din primele timpuri ale creştinismului, a fost — s'ar putea spune — mai mult o federație de biserici, fireşte numai sub aspect administrativ, — ca şi azi de altfel la noi, — şi nu dogmatic, cum ar fi de pildă protestanții să existe astăzi în creştinism, adecă fiecare confesiune să-şi aibă dogmele sale, şi numai în exterior să existe un fel de for suprem de conducere. Existența bisericilor ortodoxe naționale, strânsa lor legătură şi colaborare cu aspirațiunile naționale ale credincioşilor, nu poate fi o probă împotriva universalității Bisericii noastre, dimpotrivă, constitue un argument în plus pentru adevărata

înţelegere a spiritului creştinismului, propovăduit de Mântuitorul lumii.

Deci trebue subliniat, că purtând numele de „răsăriteană", Biserica noastră nu intenţionează nicidecum să-şi fixeze granițe geografice sau politice, să renunțe adecă la înfăptuirea poruncii misionare dela Matei 28, 19. Ea are totdeauna vie în conştiinţa universalităţii sale geografice, fiindcă poartă în sine însuşirile adevărului universal şi atotcuceritor.[1]

Acesta-i înţelesul adevărat al cuvântului „răsăriteană", în numirea Bisericii noastre.

Apusenii mai numesc Biserica noastră: greacă, greco-orientală, chiar şi greco-catolică, iar mai rar, şi mai mult în timpul din urmă şi ortodoxă.

Se impune deci şi cercetarea sensului acestor termini şi a potrivirii sau nepotrivirii lor azi pentru numirea Bisericii noastre.

Prin „biserica greacă" înţeleg apusenii în general partea creştinilor, care nu ţine nici de papism şi nici de protestantism. Numele acesta, pe care de altfel Biserica noastră însăşi nu şi-l dă, e de cuprins istoric. Apariţia şi circulaţia sa tocmai între apuseni îşi are însă explicaţie. Precum biserica apuseană (exceptând din sec. XVI protestantismul şi tot ce s'a desvoltat din el) s'a numit *romană*(-catolică), fiindcă Roma îşi câştigase o situaţie conducătoare în ea, sau *latină*, în urma întrebuinţării limbii latine în cult, — prin analogie au numit Biserica noastră *greacă*, fiindcă grecii din Constantinopol, printr'un concurs de împrejurări istorice, şi-au câştigat aceeaş situaţie în Biserica din răsărit.

Dar numirea nu-i potrivită. Pe când în biserica apuseană, limba latină a avut şi are întrebuinţare generală în cult (exceptând slovenii istrieni şi croaţii dalmatini), iar din primatul onorific al episcopilor din Roma s'a desvoltat puterea juridică, monarhică a papilor peste întreaga biserică apuseană (romano-catolică), — în răsărit patriarhii din Constantinopol nici când n'au avut drepturi sau puteri mai mari decât cele cuvenite unui primat onorific, şi nici limba greacă n'a avut în cult aceeaş întrebuinţare generală. Apoi

[1] O. Bucevschi: Ecumenicităţile. („Almanah jubiliar", Acad. Ort. Cernăuţi, 1935).

de patriarhul din Constantinopol, în urma decăderii imperiului turcesc şi formării statelor naţionale, s'au desfăcut mai multe biserici naţionale, şi acestea, evident, nu acceptă să fie numite „biserici greceşti“.[1] Prin urmare numirea „biserică grecească“, azi nu poate fi întrebuinţată pentru Biserica noastră. Şi de fapt, îl poartă azi numai biserica din Grecia. In fosta împărăţie Austro-ungară, oficial, Biserica noastră era numită greco-orientală, spre deosebire de cea greco-catolică, unită cu Roma. Numele acesta, greco-orientală, se mai întâlneşte şi azi.

Uneori şi Biserica noastră a fost numită greco-catolică. Produce însă confuzie, şi mai ales e suspect la noi din cauza cuvântului „catolică“. Numai la protestanţi îl mai găsim.[2]

„Ortodoxă“ este predicatul ce noi înşine îl dăm Bisericii noastre, spre a o deosebi de celelalte comunităţi creştine, cari s'au depărtat dela adevărata învăţătură a evangheliei.[3] Pe acest nume, Biserica noastră pune toată greutatea, fiindcă această situaţie dogmatică ce o are ea între confesiunile creştine: adevărata, singura adevărata Biserică a lui Hristos.

Cuvântul ortodox este de origine greacă, derivând dela ὀρθῶς δοκέω=gândesc, cred drept, adevărat: celce crede adevărat (în materie de credinţă), în opoziţie cu ἑτερόδοξος, dela ἑτέρως δοκέω=cred altfel: celce crede altfel, necorăspunzător adevărului.[4]

Cuvântul ortodox (ortodoxie) nu-l întâlnim în sf. Scriptură, noţiunea sa însă e biblică.

Căci creştinismul — religia prin excelenţă — întemeiat de însuşi Fiul lui Dumnezeu, evident, a adus oamenilor adevărul religios, întreg şi autentic. Apariţia sa n'a însemnat însă şi dispariţia necredinţii şi credinţii rătăcite. Mai mult, chiar în creştinism au apărut rătăciri religioase. Căci unii creştini, dintre iudei şi păgâni, aduseră cu sine, în creştinism, şi oarecare zestre din fostele lor credinţe şi păreri, anumite

[1] H. Mulert: Konfessionskunde, 1927, pag. 70.
[2] I. Mihălcescu: Compendiu de Teologie simbolică“, pag. 51.
[3] I. Mihălcescu: op. c. pag. 50.
[4] S. Zankov: Das ort. Christentum des Ortens. Berlin 1928, pag. 31.

mentalităţi şi apucături, pe care încercau să le aplice revelaţiunii şi învăţăturii creştine, interpretând adevărurile creştine în sensul unor concepţii iudee şi păgâne. Şi de fapt, în Noul Testament aflăm cuvântul αἵρεσις semnificând abaterea dela adevărul religios.

Prin urmare era firesc să se formeze anumiţi termini, etimologic chiar înrudiţi oarecum, pentru exprimarea noţiunii de adevăr şi de neadevăr religios. Şi termenii aceştia, cu înţelesul lor specific, s'au format, natural, în strânsă legătură cu cele cuprinse în sf. Scriptură.

Mântuitorul, care venise pe pământ să mărturisească adevărul spune că El este ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή (Io. 14, 6); şi tot celce este din adevăr, ascultă glasul Său (Io. 18, 37). Prin urmare cine-i urmează este ὀρθοτομῶν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας (2 Tim. 2, 15), şi adevărata învăţătură = ἀποστολικὴ ὀρθοτομία (Euseb. Ist. bis. 4, 3), ceeace mai târziu s'a numit ὀρθοδοξία. În epoca postapostolică s'a format apoi de timpuriu un κανὼν τῆς ἀληθείας, regula veritatis; iar ceeace se abătea dela această, regulă, s'a numit întâiu erezie, iar mai târziu ἑτεροδοξία prin care nu se înţelege altceva decât οὐκ ὀρθοποδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου (Gal. 2, 14). Şi heterodidascălia este o numire foarte înrudită cu heterodoxia. Aceasta înseamnă la Plato o părere nu numai deosebită, ci şi rătăcită, de viaţă dela linia adevărului. Deci ἑτερόδοξος = celce cultivă păreri rătăcite, greşite. Totuşi semnificarea adevărului şi neadevărului creştin, în primele timpuri ale Bisericii nu era expres legată de termenii: ortodox şi eterodox. Când însă Biserica creştină şi-a consolidat situaţia, a fixat cuprinsul tradiţiunii apostolic, şi a precizat că adevăr trebue considerat numai ceeace şi-a găsit expresiunea normativă în învăţătura Bisericii (principiul formal al credinţii creştine), a început şi circulaţia termenilor amintiţi, însemnând ortodox tot ce-i în concordanţă cu învăţătura Bisericii, iar eterodox tot ce se abate dela ea. Noţiunea ortodoxiei presupune astfel totdeauna existenţa unei autorităţi infailibile în materie de credinţă. Cuvântul îl găsim la Eusebie, Atanasie, pe care Epifanie îl numeşte părintele ortodoxiei, la Ieronim ş. a. Isidor din Hispolis spune: orthodoxus est recte credens et ut credit recte vivens. (Origines 7, 14).[1]

[1] Herzog: Real-Encyklopedie 10, 716.

Iar fiindcă în vâltoarea luptelor şi discuţiilor pentru adevărata credinţă Biserica creştină se vedea mereu silită să expună, documenteze şi apere ceeace corespundea şi făcea parte din învăţătura sa, adecă era ortodox, a început după sec. IV, şi îndeosebi Biserica din răsărit, să se şi numească ortodoxă. Iar când după înfrângerea iconoclaştilor, faţă de cari Biserica din răsărit se provoca mereu la vechimea şi ortodoxia sa, s'a aşezat în anul 842 ἑορτὴ τῆς ὀρθοδοξίας, numirea de „Biserică ortodoxă", — pentru cea răsăriteană, — a devenit generală şi de predilecţie, rămânând până astăzi ca o numire dată de ea însaşi, şi însemnând: Biserica dreptcredincioasă sau dreptslăvitoare, posesoara şi propovăduitoarea adevăratei credinţi creştine.

Ortodoxă numise credinţa ei acu Ivan Damaschinul, căci lucrarea sa, care face epocă în istoria ştiinţii dogmatice, e intitulată: Ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Exemplul său îl urmează Eutimie Zigabenul (sec. XII) cu: Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, Niceta Choniatul (secolul XIII) cu: Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας ş. a. Mărturisirea de credinţă a lui Petru Movilă, care şi-a primit caracterul de carte simbolică a întregii Biserici de răsărit, e numită tot ortodoxă. Astăzi deci cuvântul ortodox e deplin încetăţenit pentru numirea Bisericii şi credinţii noastre.

Prin urmare, numele cel mai potrivit pentru Biserica noastră este: *Biserica ortodoxă de răsărit.* Şi de fapt ea se şi numeşte astăzi aşa. Numirea „Biserică răsăriteană" nu-i destul de precisă, fiindcă mulţi, mai ales apuseni, numără aci şi bisericile eterodoxe (armeană, iacobită, coptică, abesinică, maronită, nestoriană şi biserica creştinilor tomiţi). Ori acestea nici decum nu pot fi puse, din punct de vedere dogmatic, pe aceeaş treaptă cu a noastră. Iar numirea simplă „ortodoxă", poate produce confuzie, fiindcă şi fracţiuni protestante se numesc: biserică ortodoxă.

II

Prin creştinism apusean, am spus, se înţelege în general papismul şi protestantismul, cu toate nuanţele, fracţiunile şi sectele lor. Dar pe lângă acest nume, al cărui sens s'a arătat mai sus, fiecare din aceste confesiuni mai poartă şi altele. De altfel papismul însuşi nu-şi dă numele

de biserică apuseană, socotind că primind în titulatura sa și un termen de cuprins geografic, și-ar știrbi oarecum universalitatea (catolicitatea) sa, pe care pune atâta preț.

Papism (confesiune, biserică papală, papistașă) e numele întrebuințat de ortodocși și protestanți, nu însă de înșiși supușii papei. Aceștia-l refuză, chiar cu indignare, deși exprimă în modul cel mai potrivit credința mărturisită de ei. Doar credința în primatul și infailibilitatea papei are însemnătate cardinală. Istoricul papistaș Pichler scrie: „El (papa) este Melchisedec (preot și rege), și precum Moisi se numește Dumnezeul lui Faraon, așa este și papa Dumnezeul împăratului... Fiecare papă are pe pământ toată puterea, pe care a avut-o Hristos ca om adevărat. Precum Adam a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, așa este și papa făcut după chipul lui Hristos și reprezintă pe Hristos pe pământ. Așa că papa nu este un om simplu, ci un Dumnezeu. Ori unde este papa, acolo este biserica Romei și scaunul apostolic; papa este succesorul lui Petru, nu biserica. In raport cu Biserica, papa este iarăși Adam și biserica este Eva cea formată din el... Puterea papală este fără număr, fără cumpănă și fără măsură.[1] Comentariul e de prisos. Dar e firesc ca ceice se supun papei să poarte și un nume derivat din cuvântul papă, adecă papistași, papism, confesiune papală. Se mai numește biserica papală, cum s'a spus mai sus, și *latină*, după limba întrebuințată în cult, și *romană*, după orașul Roma, sediul papalității. Odinioară însemna: biserică romană, numai cea din orașul și eparhia Romei. Dar aceasta octroindu-și supremația asupra întregii biserici apusene, își impusese și numele. Astăzi, firește, altul este elementul determinant al sensului acestui nume: Roma e „catedra Petri". Doar apostolul Petru trăește și azi prin papa dela Roma.

Numele pe care înșiși papistașii il dau confesiunii lor este cel de „catolică" sau și „romano-catolici". „Catolicism" este numirea pompoasă ce-i place bisericii romane să și-l dea,[2] e titlul ei de onoare.[3] De altfel în acest nume se și

[1] Pichler: „Geschichte der Kirchl. Trennung". 1 Bd. pag. 243-247 cf. „Studiu despre ierarhia și instituțiunea sinodală". Buc. 1883, pag. 39—41.

[2] I. Mihălcescu: op. c. 50.

[3] K. Algermissen: Konfessionskunde. 1930, pag. 88.

exprimă adevăratul spirit ce-o însufleţeşte, pretenţia ei propriu zisă: lumea întreagă trebue să fie a ei. Ea ar fi adevărata biserică, ea cuprinde pe toţi creştinii, căci oricine voeşte să fie creştin adevărat, trebue să facă parte din ea. Şi având această concepţie, evident, ţine să se infiltreze pretutindeni, indiferent de corespund mijloacele întrebuinţate cu spiritul doctrinei propovăduite de Mântuitorul lumii, sau sunt în frapantă opoziţie cu el şi direct condamnabile. Nu aceasta importă, ci câştigul înregistrat. Pentru acest motiv, confesiunea papală e cea agresivă, prin excelenţă.[1]

Azi prin „catolicism" se înţelege, în general, aceea formă bisericească a creştinismului, care s'a desvoltat în Apusul latin sub stăpânirea spirituală — uneori şi politică — a papilor din Roma, consolidându-se apoi deplin prin sinodul dela Trient. Dar „catolică" este titlul pe care-l pretinde fiecare confesiune şi sectă chiar, în creştinism.[2] Să vedem deci, care-i sensul adevărat al acestui cuvânt, şi potrivirea sau nepotrivirea sa cu ceeace înţeleg azi papistaşii prin el.

Şi acest cuvânt e de origine greacă: (τὸ) καθ'ὅλου = potrivit întregului, conform totului, în întregime. La Aristotel Τὸ καθ'ὅλου înseamnă ceeace este în general, cumun, în opoziţie cu Τὸ καθ'ἕκαστου, ceeace există ca fenomen particular.[3] In sfânta Scriptură nu întâlnim cuvântul catolic, ci numai semnificaţia lui. Acum profeţiile Vechiului Testament vestesc doar cu privire la împărăţia mesianică intrarea *tuturor* popoarelor şi naţiunilor în Ierusalimul sfânt. Iar în Noul Testament Mântuitorul se roagă pentru *toţi* oamenii şi trimite pe apostolii Săi la *toate* popoarele.

In Biserica creştină s'a făcut încetăţenirea cuvântului catolic, sub presiunea ereziilor şi comunităţilor separatiste, care se desfăcuseră de ea şi, întemeind biserici aparte, luptau împotriva ei. Impotriva acestora s'a început a se preciza, şi preda nefalsificat, acea formă a creştinismului, care era universal (καθ'ὅλου) recunoscută că provine dela apostoli, şi deci e în posesia adevărului creştin, integral şi autentic.

---

[1] Kattenbusch op. c. 76.

[2] I. Mihălcescu: op. c. 50.

[3] S. Bulgakov: „Ortodoxia" Sibiu, 1933 trad. de N. Grosu pag. 76—77. S. Bulgacov: „Conştiinţa de sine a bisericii", trad. O. Bucevschi: „Misionarul" 2/1932.

Această formă a creştinismului a fost numită catolică. Astfel prin biserica cea catolică se înţelege primordial aceea, care ţine în întregime la tradiţia apostolică, este conformă întregului adevăr creştin, şi în consecinţă e destinată să se răspândească peste întreg pământul, e universală.

Pentru prima dată se întâlneşte cuvântul *catolic* la sfântul Ignatie: „Unde apare episcopul, acolo să fie şi mulţimea, precum unde-i Isus Hristos, acolo este şi biserica cea catolică" (Scriere 8). In fragmentul Muratori (jumătatea a 2 a secolului II), la fixarea canonului se subliniază autoritatea bisericii catolice. — De acum primeşte întrebuinţarea generală în Roma, Asia mică, Palestina, Alexandria. Oficial apare pentru prima dată în liturgia numită apostolică.[1] Iar dela jumătatea secolului IV e introdus în simboalele din bisericile Răsăritului. Se află şi în simbolul N. C., cel recunoscut de toate confesiunile creştine, afară de unitari.[2] Indicând una dintre cele patru însuşiri, care formează caracterele esenţiale ale bisericii lui Hristos,[3] adecă universalitatea ei.

Dar universalitatea Bisericii creştine exprimată prin terminul „catolică", poate fi privită sub două aspecte: calitativ şi cantitativ. Biserica noastră pune accentul în primul rând pe aspectul calitativ, pe credinţa adevărată creştină, şi apoi pe cel cantitativ. Ea ştie bine că păstrând şi propovăduind adevărul creştin, întreg şi nefalsificat, aşa cum i l-au predat Mântuitorul şi apostolii Săi, el se va impune, prin forţa sa intrinsecă, lumii întregi. Adevărul trebue să învingă totdeauna, când e adus la cunoştinţă. Şi numai Biserica noastră propovădueşte pretutindeni adevărata învăţătură creştină.

In papism însă catolicitatea e prinsă după aspectul cantitativ, spaţial, geografic. Expansiunea exterioară este lucrul principal, şi nu felul credinţii propovăduite. Nu adevărata credinţă are importanţă, ci tendinţa de dominaţie. Şi apoi biserica papală nici n'a păstrat învăţătura Mântuitorului în formă autentică, ci a falsificat-o prin introducerea unei serii de inovaţiuni, care nicidecum nu pot fi justificate în lumina revelaţiunii divine. Invăţătura ei de azi nu-i con-

[1] Wetzer u. Welte's, Kirchenlexicon, v. 7 p. 508.
[2] I. Mihălcescu: op. c. pg. 34.
[3] I. Mihălcescu: Dogma soteriologică, pag. 79.

formă cu tradiția apostolică, nu-i față de ea καθ'ὅλου, nu-i *catolică*. In acest sens numai Biserica noastră e catolică. Astăzi în numele „catolică“ pe care și-l dă confesiunea papală n'a rămas decât o ștearsă umbră din catolicitatea Bisericii primare, cu care însă se identifică Biserica ortodoxă.

III

Din creștinismul apusean face parte și protestantismul. Prin acest nume se înțelege mulțimea comunităților religioase, care-și au origina în reformația religioasă din sec. XVI și la care aproape numai numele poate fi socotit comun, căci învățătura li-i foarte diferită.

Cuvântul derivă dela latinescul *protestari*. Aceasta înseamnă în primul rând, spune protestantul Mulert,[1] nu a protesta, ci a mărturisi, a declara solemn. Dar declarația făcută în 1529 la dieta din Spiro de aderenții lui Luther, era o ridicare împotriva violentării conștiinții lor de către papistași, era un *protest*. În consecință ceice au ridicat acest protest au fost numiți de adversarii lor protestanți, firește cu înțeles pejorativ, pe când ei înșiși au acceptat numele ca un titlu de onoare. Aceasta-i origina istorică a cuvântului protestant.

Protestanții se mai numesc și evanghelici. Prin acest nume voesc ei să exprime pe lângă încrederea deplină că se află pe drumul adevărat al creștinismului, și intenția de a exercita o permanentă autocritică, ceeace înseamnă că nu se provoacă atât la faptul că sunt în posesia adevărului creștin, cât mai ales la cunoașterea izvorului acestui adevăr — la Evanghelie. Numele evanghelic, spun protestanții, arată norma, singura normă valabilă pentru tot ce-i comprimat în noțiunea „creștinism“. Evanghelia e de partea lor.[2] De altfel numele acesta, întrebuințat la început alături de celalalt (protestant), a mai ieșit din uz, de când lutheranii (aderenții lui Luther) și reformații (aderenții lui Zwingli și Calvin) s'au consolidat tot mai mult în comunități religioase deosebite sub raportul învățăturii lor. Căci fiind revendicat de fiecare grupă, producea confuzie. Din sec. XIX se întrebuințează iarăși, pentru numirea comunităților luterane și

[1] Mulert op. c. pag. 385.

[2] Kattenbusch op. c. pag. 75–76.

reformate, care, trecând peste deosebirile lor confesionale, se unesc, formând diferite asociaţii. Deci revine aproape la vechiul său înţeles.

Iar fiindcă Martin Luther a pornit mişcarea religioasă din sec. XVI împotriva papismului, este natural ca aderenţii săi să se fi numit după dânsul şi luterani. Termenul acesta îl întrebuinţează în acest sens acum la 1519, Eck, adversarul înverşunat al protestatorilor, şi apoi papa Adrian IV. Luther însuşi îl respingea. Totuşi prin cearta cu bisericile reformate din Elveţia, care se ataşaseră principiilor doctrinare ale lui Calvin, şi în opoziţie cu şcoala lui Melanchton, numele de „biserică luterană", începând cu sec. XVII, a devenit stabil pentru bisericile desvoltate din reformaţia germană, cari vedeau în mărturisirea augsburgică, cea „neschimbată" şi în articolele şmalcaldice ale lui Luther, expresia adevăratei învăţături evanghelice. — După Kattenbusch, toţi protestanţii ar trebui să se numească numai luterani, fiind numele cel mai glorios ce şi-l pot ei da, căci derivă dela marele Luther, personalitate istoric controlabilă, opusă lui Petru cel „roman", imposibil de controlat.

În protestantism există şi „biserica reformată", din care fac parte aderenţii direcţiunii impregnate protestantismului de Zwingli şi Calvin, mai severi decât Luther în restabilirea (?) creştinismului denaturat de papism. La început „biserica reformată" nu însemna una deosebită de cea „luterană". „Cartea Concordiei" (carte simbolică a luteranilor) vorbeşte de biserica reformată, înţelegând pe cea luterană. Totuşi din sec. XVII s'a încetăţenit ca nume deosebit pentru Zwingliani şi Calvini, mai întâiu în afară de hotarele Germaniei, şi apoi aci. Il întâlnim în acest sens în pacea vestfalică.[1]

In ordinea dogmatică protestanţii s'au îndepărtat enorm de adevărata învăţătură creştină. Multe învăţături şi practici de ale lor aproape n'au nimic comun cu adevărul creştin autentic. Lucru firesc, fiindcă au respins sf. Tradiţie şi n'au ierarhie bisericească.

Numărul „bisericuţelor" în protestantism e foarte mare şi fiecare poartă un nume distinctiv, prin care ar voi cumva să-şi scoată în evidenţă natura sa şi raţiunea de a fi.

Prof. Dr. O. BUCEVSCHI

[1] Mulert, o. c. pag. 386.

UN OM ŞI-O EPOCĂ FRĂMÂNTATĂ: ARTHUR DREWS

De GRIGORIE T. MARCU

O scurtă notiţă dintr'o revistă germană (Die Christliche Welt, XLIX, Nr. 15) vestea de curând că profesorul Dr. Arthur Drews nu mai sălăşlueşte printre cei vii, ci s'a mutat în lăcaşurile morţilor. Atât. O simplă menţiune, la rubrica unei reviste bisericeşti, unde, într'un pomelnic comun, se arată de două-ori pe lună răposaţii mai mari şi mai mici. Fără nici un comentar. Pe care dispariţia acestui om, cu un nume atât de sgomotos, îl merita desigur, dacă nu dela prieteni, cel puţin dela duşmani. A fost un semn, care-şi are tâlcut său. Tâlc ce nu va putea fi desminţit nici decum de alte eventuale menţiuni publicate aiurea şi neîntâlnite încă de noi.

Dispariţia acestui aprig duşman al creştinismului, în forma în care-l avem şi ne împărtăşim de binefacerile lui duhovniceşti noi oamenii veacului al douăzecilea, aduce aminte de una din cele mai pline de însemnătate perioade de o înverşunată luptă ştiinţifică în jurul personalităţii istorice a Domnului şi Mântuitorului nostru Isus Hristos. Şi una şi cealaltă — şi omul, cu opera sa şi epoca lui — vom căuta să le rememorăm în aceste pagini, încredinţaţi fiind că gândurile cu cari ne apropiem de groapa proaspăt deschisă să primească trupul neînsufleţit al lui Arthur Drews, nu vor fi lipsite de oarecare folos duhovnicesc pentru multe din inimile ce se clatină sub povara problemelor ce le pune vremea noastră.

Arthur Drews n'a fost teolog. Nici n'a încercat nici-odată să pretindă pentru sine o asemenea onoare pe care nu arăta cu nici un prilej a o socoti ca atare. Dimpotrivă, afirmă el însuşi, că nu e teolog (Nichttheologe: Die Cristusmythe I, Jena, 1909, p. X). Arthur Drews a fost filosof şi anume, mai puţin filosof şi mai mult profesor de filosofie. Până aproape de moarte a profesat la catedra de filosofie

a Şcoalei politehnice din Karlsruhe, unde şi-a şi dat obştescul sfârşit. Catedra şi calitatea de profesor universitar şi-a justificat-o şi onorat-o cu numeroase lucrări de filosofie. Am spus numai „numeroase" şi nu şi „valoroase", din două motive: ca teolog, nu mă pot erija în postura de judecător al operei filosofice a unui profesor cu un nume atât de ilustru; şi, în al doilea rând, această laturе a activităţii cărturăreşti a lui A. Drews nu intră decât tangenţial în articolul nostru. Iată, indicate cât mai sumar, principalele lucrări de filosofie (în ordinea apariţiei lor): 1. Die deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 2 vol. Leipzig, 1893; 2. Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems, Berlin, 1894; 3. Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, Tübingen, 1897; 4. Der Ideengehalt von R. Wagners „Ring des Nibelungen", Leipzig, 1898; 5. Schellings Münchener Vorlesungen, Leipzig, 1903; 6. Nitzsches Philosophie, Heidelberg, 1904; 7. Hegels Religionsphilosophie, Leipzig-Iena, 1905; 8. Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss, 2 Ausgabe, Heidelberg, 1906; 9. Das Lebenswerk Eduard von Hartmanns, Leipzig, 1907; 10. Plotin und der Untergang der Antiken Weltauschauung, Jena, 1907; 11. Die Philosophie im ersten, zweiten und letzten Drittel des 19 Iahrhunderts, trei cărţulii de sine stătătoare publicate în cunoscuta colecţie Göschen, în anii 1912, 1913 şi 1920; 12. Geschichte des Monismus im Altertum, Heidelberg, 1913; 13. Einführung in die Philosophie, Berlin, 1921; 14. Die Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes, colecţia Göschen, 1922; 15. Metaphysik und Anthroposophie in ihrer Stellung zur Erkenntnis des Uebersinnlichen, Berlin, 1922; 16. Psychologie des Unbewussten, Berlin, 1924; 17. Lehrbuch der Logik, Berlin, 1928; 18. Der Ideengehalt von R. Wagners dramatischen Dichtungen im Zusammenhang mit seinem Leben und seiner Weltanschauung (cu un adaos: Nietzsche und Wagner), 1931; 19. R. Wagners „Parsifal" und das Christentum, Mainz, 1933. Aceasta din urmă o puteam categorisi tot atât de bine la cealaltă latură a activităţii cărturăreşti a lui Drews, latură căruia nu-i vom spune teologică, fiindcă nu e teologie, ci filosofie religioasă.

Dacă activitatea desfăşurată în prima direcţie e apreciabilă, în cea de-a doua avem impresia că a pus toată pasiunea sufletului său răvăşit de un neastâmpăr ciudat, interpretat de mulţi — de Arthur Drews în primul rând — ca o luptă titanică pentru aflarea adevărului absolut, a adevărului ultim. Frumos ideal! Păcat că uriaşa sa putere de muncă a pornit la cucerirea lui înlăturând cu o agresivă violenţă tot ce-au zidit veacurile în această direcţie, până la el. Negaţia totală căreia i-a slujit cu o desinvoltură impresionantă, l-a împins, la un moment dat, în faţa întrebării care a arătat multora din semenii săi întru gândire, că se găsesc tocmai la ceealaltă extremă a căii care duce la progres: Ce pui în loc?... dacă dărâmi tot ce întâlneşti în calea ta? I-a fost dat lui Arthur Drews, la adânci bătrâneţe, prilejul rar de-a putea înfrunta încă odată pe Dumnezeul creştinilor. Religia nouă germană, care şi-a găsit atâţia profeţi oficiali şi neoficiali, avea să-i acorde şi lui, în angrenajul ei, barem prerogativele unui apostol din cei pe cari i-a hulit cu atâta tenace ură. Aşa încât bătrânul a putut să moară liniştit (poate!) şi consecvent cu atitudinea ce a avut-o faţă de creştinism, o viaţă întreagă. A fost scutit de umilinţa — măreaţa, tămăduitoarea umilinţă — a atâtora dintre înaintaşii săi, cari pe patul morţii, cu mână tremurândă ca aceea a unor martiri, au iscălit mărturisirea de credinţă în blândul Nazarinean, ca într'un Dumnezeu, şi au chemat pe preotul hulit atâta de ei să-i deslege şi să le descuie uşa unei senine treceri în lumea în care nimeni nu se poate muta neîmpăcat cu Dătătorul vieţii.

*

Deceniul care deschide veacul nostru — întâiul deceniu al veacului al douăzecilea — a fost zguduit adânc, cum aminteam, de lupte înverşunate în jurul istoricităţii persoanei Mântuitorului. Aceste lupte au egalat — şi se pare că au şi depăşit — în violenţă, vremea acelei celebre bombe a lui David Friederich Strauss „Das Leben Jesu" (1835—1836) şi a frământărilor ce i-au urmat. S'a scris, într'un deceniu, pentru şi contra, dintr'o tabără şi din ceealaltă, mai mult decât într'o sută de ani în vremuri normale. Nu era o noutate — pentru Germania, pentru protestantism. Cazuri de precedenţă sunt multe. Am pomenit şi noi, aci, unul. O

idee corectă despre bogăția de nume și condee ce s'au încrucișat, în această încăierare, ca tot atâtea săbii ascuțite și prea adeseori veninoase, se poate face numai răsfoind vre-una din numeroasele lucrări consacrate și acestei lupte științifice — cum e cea a lui L. Cl. Fillion „L'existence historique de Jesus et le rationalisme contemporain" (Paris, 1909) sau „Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre la Vie de Jésus-Christ" (Paris, 1911) a aceluiaș autor — sau una dedicată numai acestui deceniu, cum e articolul lui Hans Windisch „Jesus-Christus" (Leben Jesu), din Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, tom XXIII, 674—684, Leipzig, 1913 (publicat ca întregire la articolul cu acelaș titlu, din aceeaș enciclopedie, tom IX, pag. 1—43, Leipzig, 1901; semnat de Zöckler). In acest articol, Hans Windisch umple aproape două pagini (678—679) mari, tipărite cu caractere petit, numai cu titlurile cărților ce s'au scris în toiul acestei dispute științifice, adică între anii 1900—1912. Iar când încearcă să se achite de sarcina de a complecta articolul pomenit al lui Zöckler, ca să aducă la curent, la zi, enciclopedia numită, savantul profesor nu ezită o clipă să pună în fruntea textului său titlul acesta: Zum Kampf um die Christusmythe.

Intr'adevăr, nici nu putea refera despre altceva, devremece primul deceniu al veacului nostru a fost în întregime ocupat cu această dispută, în care numele lui A. Drews nu e deloc unul din cele mai șterse.

Dintre reprezentanții Mitului lui Hristos — Die Vertreter der Christusmythe, cum îi place lui H. Windisch să-i numească — câteva nume trebuesc reținute. Toate, nu e cu putință. Căci dând o prea mare extensiune referatului nostru asupra acestei perioade epocale, am lungi peste măsură articolul acesta.

Tăiem întâi, la răboj, numele americanului W. B. Smith, ale cărui lucrări tipărite în limba germană (Der vorchristliche Jesus, 1906, ed. II Iena, 1911 și Ecce Deus, Die urchristliche Lehre des rein göttlichen Jesus, Jena, 1911), pun cu o violență puțin obicinuită problema mitului lui Hristos. Clișeele sunt cam aceleași, la toți „miticii" cu cari ne întâlnim în această perioadă: Isus n'a existat sau, dacă a existat, personalitatea lui istorică a fost desfigurată de pie-

tatea primelor veacuri creştine, prin împrumuturi din mitologia popoarelor asiatice (păgâne) cu veche cultură. Atributele pe cari le avea cutare zeu păgân, au fost proiectate asupra unui personagiu imaginar sau, în cel mai bun caz, asupra mult prea modestului Isus din Nazareth, pe care l-au făcut Fiul lui Dumnezeu, fără voia şi poate fără ştiinţa lui. Pe aceeaş linie de luptă se află Robertson (Die Evanghelienmythen, Jena, 1910), S. Lublinski (Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos, I: Die Entstehung des Christentums aus der antiker Kultur; II: Das werdende Dogma vom Leben Jesu, Jena, 1910), F. Steudel (Zum Kampf um die Christusmythe, Jena, 1910; Wir Gelehrten vom Fach., Frankfurt, 1910; Hat Jesus gelebt? Berlin şi Leipzig 1910), Max Maurenbrecher (Von Nazareth nach Golgotha, Schöneberg, 1909; Christusmythen, Neue Rundschau, 1911, 1497—1510), Karl Kautsky, binecunoscutul doctrinar marxist (Der Ursprung des Christentums, 1908; Jesus der Rebell în Neue Zeit 28, pag. 13—17 şi 44—52), pastorul din Bremen A. Kalthoff (Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie, ed. II Jena, 1903; Die Entstehung des Christentum, Neue Beiträge zum Christusproblem, Leipzig, 1904; Was wissen wir vom Jesus? Eine Abrechnung mit Professor D. Bousset in Göttingen, Schmargendorf, 1904) şi P. Jensen (Das Gilgameschepos in der Weltliteratur, I: Die Ursprünge der altest. Patriarchen-Propheten — und Befreiers — Sage und der neutest. Jesussage, Strassburg, 1905; Moses, Jesus, Paulus, Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch, ed. II, Frankfurt, 1909; Hat der Jesu der Evanghelien wirklich gelebt? Frankfurt, 1910), Jensen, pretinde a-i fi reuşit să identifice în Epopeea lui Ghilgameş (o avem tradusă în româneşte), nu mai puţin de 30 personagii din Vechiul şi Noul Testament. De unde concluzia: Sf. Scriptură e o contrafacere după mitologii păgâne, iar patriarhii şi profeţii V. T. ca şi Isus, n'au existat, sunt pure mituri. In sfârşit, ultimul dar nu cel din urmă.

In Martie, 1909, la Karlsruhe, Arthur Drews iscălea Vorwort-ul (prefaţa) cărţii care avea să facă şi ea senzaţie: Die Christusmythe. Ea a văzut lumina zilei în acelaş an, la Jena — acest microscopic centru universitar care par'că se angajase să servească drept gură de tun pe care aveau să

se scurgă în lumea germană şi chiar mai departe, cele mai multe din cărţile de acest gen, tipărite în această perioadă — in editura lui Eugen Diederichs.

Ce aduce nou cartea lui Drews? Aproape nimic, considerând faptul că aceeaş problemă a fost bătucită de mulţi alţii, înaintea lui. Maniera de a o expune pare totuşi să o distingă puţin faţă de înaintaşele sale. N'are stilul de diamant cu care ne obicinuise un Ernest Renan de pildă, dar din violenţa limbajului, care o să se accentuieze până la ascuţime de pamflet dupăce adversarii mitului au să-l încolţească între condeele lor, transpiră temperamentul unui om fanatic şi impulsiv. Tot ce va scrie de-acum înainte, va purta această caracteristică. Şi doza de ironie, la început aproape insesizabilă, va creşte pe măsură ce jocul primejdios în care se angajase, îşi accelera ritmul. Tributar dela început înaintaşilor şi contimporanilor săi — mai ales lui W. B. Smith pentru care avea să păstreze speciale atenţiuni — Arthur Drews, după părerea noastră, n'a fost mai mult decât o filială care avea să primească şi să răspândească mai departe articolele de sensaţie furnizate de autorii pomeniţi. De această sarcină s'a achitat cu o pasiune pe care nu vom înceta să i-o subliniem şi cu o credincioşie, cu un devotament ce nu l-a părăsit până la moarte.

Lucrarea pomenită e abia prima sa odraslă în acest gen. E abia un început. Un început conceput şi executat în stil mare. Arthur Drews a strigat tare, ca să se facă auzit, ca să se impună. Nu ştim de-a izbutit să se impună. Ştim însă că vremea lui a luat act că el există şi în această nouă ipostază şi l-a onorat din destul cu usturătoarele ei atenţiuni şi „omagii".

Deschidem „Mitul lui Hristos".

Incepe prin a ne arăta, în prefaţă, că nu face o treabă nouă. Au făcut acelaş lucru, în Anglia, Iohn M. Robertson (Christianity and Mythology, 1900; A short history of Christianity, 1902; Pagan Christs, studies in comparative hierology, Londra, 1903), în Franţa, E. Burnouf (La science des religions, ed. IV, 1885) şi Hochart (Etudes d'histoire religieuse, 1890), iar în Germania, echipa pe care am arătat-o. Societatea era numeroasă. A. Drews putea intra în rândurile ei fără teama de-a se găsi singur pe-un front de luptă atât

de primejdios. Pe steagul său, îşi scrie convingerile cu cari porneşte la resbel: „atâta timp cât un Isus istoric continuă să treacă drept o personalitate religioasă unică în felul său şi un netrecător mijlocitor al credinţei, orice speranţă de desvoltare şi adâncire a concepţiei religioase moderne e iluzorie. Sub călcâiul (el spune: unter der Herrschaft) unei religii a cărţii (Buchreligion) cum e creştinismul, nu e posibilă o ştiinţă imparţială, nici o liberă desvoltare a gândirii, nici o cultură adevărată... Din această pricină, este de-o covârşitoare importanţă — nu numai ştiinţifică, ci şi practică, să se ştie dacă şi de-acum înainte noi vom mai ţinea morţiş la credinţa în Scriptură sau nu"... (pag. XI).

Arie pe motive din Strauss (David Friedrich, nu Iohann!)

Sigur că Drews va lupta contra acestei credinţe în „Scriptură" şi'n acel „Buchreligion" care-i creştinismul. Cum? Dărâmând pe Isus, cu uneltele pe cari — ce inconsecvenţă! — tot din nişte „Buchreligionen" le va împrumuta. Şi epoca lui, prin pene multe, cari-s tot atâtea nume distinse şi minţi iscusite, îi va spune şi lui ca şi lui Strauss:

— Mersi!... dar nu ne trebue.

Am zis „epoca lui"! Noi nu polemizăm cu morţii.

Cum procedează Drews la operaţiunea de dărâmare a lui Isus? Iată cum!

Captivitatea babilonică a Iudeilor (586—536 a. Chr.) n'a fost numai o jumătate de veac de robie, ci tot atâta timp de contact politic, economic şi religios cu lumea opresorilor lor. Sub această din urmă influenţă au conceput ideea unui Mesia-Rege, care se va naşte din sămânţa lui David, ca şi zeul persan Saoşiant din sămânţa lui Zarathustra, şi-i va face stăpân peste toate popoarele lumii. La această influenţă s'a adăugat cea elenistă, al cărei doctrinar e filosoful Filo din Alexandria. Isus al nostru e dus apoi într'un mod destul de ingenios, în legătură cu secta Essenilor, al căror cult era ţesut în jurul numelui „Isus" care înseamnă în limba ebraică terapeut, vindecător, doftor. Essenii se considerau drept o sectă de vindecători (sufleteşti). După Isus sau după strămoşul acestuia, Iesse, s'au numit şi ei Iessei şi sunt înrudiţi cu secta iudaică a Nazareilor.

Referindu-se la cercetările lui Cheyne, Drews afirmă că o localitate cu numele Nazaret nici nu exista pe timpul

Mântuitorului, ci o fost inventată mult mai târziu, ca să nu se facă de minciună Evangheliile. Intrucât — pretinde el — nazareu şi Isus la origine înseamnă acelaş lucru, reiese că nu poate fi vorba de un om din Nazaret cum pretind Evangheliile (pag. 23). Mai departe, arată că nici Ioan Botezătorul — pe care-l face sectar esseian — nici alexandrinul Apollo, de cari vorbesc F. Ap. 18, 24, n'au ştiut nimic despre un „Isus", un „Duh Sfânt", o viaţă pământească, o moarte şi o înviere a acestui „Mântuitor" (p. 25). Invierea Mântuitorului e iarăşi o legendă, după el. Ea îi aduce aminte de zeii păgâni cari au pătimit, au murit şi au înviat, din Babilon şi Asia: Thammuz, Mithra, Attis, Melkarth şi Adonis, Zeus-ul cretan şi egipteanul Osiris (pag. 26). Aceeaş judecată „nihilistă" o aplică Naşterii şi Botezului Mântuitorului. Chiar simbolul sfintei Cruci — nu: crucea în sine — după a sa părere e mult mai vechiu decât creştinismul (pag. 78). Epistolele pauline n'au fost deloc cunoscute în primele veacuri creştine (părerea aceasta e împrumutată dela W. B. Smith). Pentru sf. apostol Pavel, Isus nu-i o personalitate istorică (pag. 89). De existenţa lui Moise se'ndoeşte (pag. 88). Existenţa istorică a sf. apostol Pavel e ea însăşi de tras la îndoială („selbst zu bezweifeln" pag. 89). Pe de altă parte, îi aplică nemuritorului apostol epitete ca „epileptic", „vizionar" (în sens ironic; pag. 90). Mai târziu îi va spune, tot în batjocură şi ca să placă generaţiei de astăzi, dela el de-acasă: „iudeul Paulus" (Deutsche Religion, München, 1935, pag. 5), iar economia mântuirii va fi considerată drept o invenţiune a acestui „iudeu"; Taina sfintei Cuminecături o vrăjitorie cu sânge (Blutzauber, loc. cit.). Şi aşa mai departe... Fiindcă nu ne putem întinde atâta cât poate am vrea, ca totuşi să ne facem o idee clară de felul cum lucrează Drews, să luăm sfânta Scriptură şi pe măsură ce înaintăm cu lectura, să spunem la fiecare problemă nouă sau nume nou ce-l întâlnim în cale un: asta nu-i aşa!... şi să'ncercăm să punem dela noi tot ce ne taie capul. Personal, găsesc că Drews, chiar atunci când citează un alt autor în sprijinul tezei sale — şi asta, cum am mai spus, o face des! — citează şi interpretează în mod tendenţios. Un exemplu: La pag. 93, dupăce afirmase mai înainte că pentru sf. apostol Pavel Isus nu-i o personalitate istorică,

citează următoarele observaţiuni ale lui P. Wernle: „Dela Pavel noi aflăm cât se poate de puţin asupra persoanei şi vieţii lui Isus. Chiar de s'ar fi pierdut epistolele sale, noi n'am fi ştiut despre Isus mult mai puţin decât ştim astăzi“ (Die Quellen des Lebens Jesu, Religionsgesch. Volksbücher, ed. II, pag 4). Noi adăugăm: nu numai Wernle, ci chiar cei mai ortodocşi teologi protestanţi nu spun altfel în această chestiune. Wernle, cum spune însuşi titlul cărţuliei sale, de vremece vorbea despre izvoarele pentru viaţa lui Isus, trebuia să spună că sf. Pavel nu furnizează prea multe date istorice despre Domnul şi Mântuitorul său. Nici nu putea, devremece n'a fost părtaş la viaţa Sa pământească. Şi, în afară de aceasta, scopul scripturilor sale a fost cu totul altul. Il ştim! Cărţile Noului Testament se complectează una pe alta, nu se neagă. Dela a postula cu Wernle cele citate până la a îndrepta aceste spuse contra istoricităţii lui Isus, e un salt primejdios, care, o vedem bine, l-a făcut pe Drews să „cadă în cap“!

Laolaltă cu celelalte, pe cari le-am arătat, cartea lui Drews, a stârnit, cum era firesc, o dispută care a durat mai bine de un deceniu. Imi pare rău că spaţiul mă împiedică să transcriu barem autori şi titlurile cărţilor cu cari au răspuns adversarii mitului lui Hristos. Se găsesc la Windisch loc. cit. In orice caz, putem spune că am făcut îmbucurătoarea constatare de a afla că numărul celor cari au sărit în apărarea istoricităţii lui Isus e mult mai mare decât al detractorilor şi argumentele întrebuinţate de ei nu sunt lipsite nici de distincţie, nici de valoare. Cine a biruit, a arătat-o timpul de abia două decenii, cari stau între noi şi vremea aceea.

Considerată aparte, cartea lui Drews n'a făcut cine ştie ce sensaţie. Lumea s'a obişnuit cu asemenea surprinze. Succesul ei de librărie, deasemenea, n'a fost, cum s'ar putea crede, răsunător. Abia în 1924 s'a simţit nevoia să se scoată o nouă ediţie. E drept că între timp a fost tradusă în englezeşte (1917) şi franţuzeşte (1927). Desigur pentruca cei curioşi să poată lua cunoştinţă de ea, în limba lor. Şi a mai fost tradusă în limba rusă, Moscova, 1923, adică după răsboiu. Ei da, acolo, în împrejurările de acum, poate face oarecari servicii bolşevismului, în lupta lui ateistă.

Imi pare rău că n'am putinţa să mă informez dacă a fost tradusă din ordinul şi cu banii statului sovietic. 101% siguranţă că aşa este!

De adversarii mitului lui Hristos n'a prea fost luată în serios. Din câte ştiu, numai teologul liberal Iohannes Weiss i-a făcut onoarea unei analize mai amănunţite (în: Jesus von Nazareth, Mithus oder Geschichte? Tübingen, 1910), cu care prilej s'a lămurit şi cu lucrările altor doi reprezentanţi ai „mitului", Kalthoff şi Jensen. Inţepăturile pe cari le-a primit din tabăra adversă, i-au făcut lui Drews, totuşi, destul sânge rău. Doi ani mai târziu, când va scoate volumul al doilea din Die Christusmythe (Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu, Eine Antwort an die Schriftgelehrten etc. Jena, Diederichs, 1911), se va amuza punându-i ca motto cuvintele dela Luca 11, 52 şi va deschide paginile cărţii cu o răfuială, în care ironia dă mâna cu vulgaritatea.

Cu acest al doilea volum, Artur Drews păşeşte un pas mai departe în cariera de negator al creştinismului pe care şi-o inaugurase cărturăreşte la 1909. Pe o întindere mult mai mare decât în primul volum (XXII+452 faţă de XII+190 pagini), sapă de data aceasta mărturiile profane şi scriptutistice despre istoricitatea lui Isus. Mărturiile necreştine, iudaice şi romane — Filo şi Iustus de Tiberiada, Iosif Flaviu, Talmudul, Pliniu şi Suetoniu şi chiar şi Tacitus — sunt trecute pe rând prin filtrul negaţiilor lui. Indeosebi mărturiei lui Tacitus (Anale 15, 44) îi acordă o atenţiune deosebită. Ii evidenţiază puterea de argumentare, înşiră şi discută mărturiile pentru şi contra autenticităţii locului citat şi isprăveşte — în sfârşit! — prin a conclude că e susceptibil de mai multe interpretări. Urmează la rând mărturiile pauline pe cari, ca şi'n volumul I, nu le cruţă deloc. E simptomatic faptul că dupăce abia desbătuse problema autenticităţii epistolelor pauline (pag. 87—91) revine încă odată, într'un despărţământ aparte, asupra ei (pag. 148—149), proclamând în cele din urmă — sigur! — neautenticitatea lor. Inchee cu mărturiile sf. Evanghelii. Din complezanţă pentru W. B. Smith — sau ca să dea mai multă greutate lucrării sale? — pune la sfârşitul cărţii un răspuns al acestuia către teologul din tabăra adversă H. Weinel: Ist der vorchristliche Jesus widerlegt? Şi acest volum s'a bucurat de onoarea

unei traduceri în englezeşte şi apoi în ruseşte (Moscova, 1924).

După această aprigă canonadă, Drews se odihneşte scriind câteva lucrări mărunte în domeniul filosofiei (să se vadă lista lucrărilor de acest fel arătată la începutul articolului), neuitând totuşi să mai dea la librărie, din când în când, şi câte una din genul celălalt (Freie Religion, Gedanken zur Weiter bildung und Vertiefung der Religion für die Gottsucher unserer Tage, Jena, 1917, ed. III, 1921; Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu, Jena, 1921, ed. II, 1928; Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums, Eine Einführung in die Astralmythologie, Jena, 1923; Die Entstehung des Chistentums aus dem Gnostizismus, Jena, 1924, trad. rusă 1930; Die Leugnung der Geschichtlichkeit, Jesu in Vergangenheit und Gegenwart, 1926, trad. rusă 1930.

Din acestea, desigur că cea mai importantă — importantă prin noutatea ei — e cartea Die Marienmythe (Jena, Diederichs, 1928, 190 pag.). Impotriva Mântuitorului a scris până la saturaţie. Pe Sf. Apostol Pavel îl doborâse de mult. Pe Sf. Apostol Petru, deasemenea (Die Petruslegende, Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums, Frankfurt am Main, 1910; publicată întâiadată şi mult mai pe scurt, ca adaos la Die Christusmyte vol. I ediţia I pag. 168—175). Mai rămăsese Preacurata Maică a lui Dumnezeu. Metoda e aceeaşi: în religiile păgâne ale Orientului exista cu mult înainte de creştinism ideea unei Fecioare preacurate care va naşte un Mântuitor. Şi concluzia, tot aşa: Fecioara Maria e un mit împrumutat din mitologia veche păgână. Mai tipăreşte după aceea câteva conferinţe de mai mică importanţă.

Se produce apoi marea schimbare de regim în Germania, c are pe cât de sănătoasă se dovedeşte a fi în ordinea st rict politică a lucrurilor, pe atât de confuză şi dubioasă se arată în ordinea religioasă. După abia două decenii de relativă linişte apare „Mythus"-ul lui Alfred Rosenberg, se agită Arthur Dinter, generalul Ludendorf intră şi el în horă, Contele Reventlow şi fostul misionar Hauer, deasemenea. O nouă religie îşi proiectează răsăritul pe cerul acestei Germanii care a cârtit mai des şi mai violent ca nici un alt colţ de pământ de sub soare împotriva Creşti-

nismului şi a întemeietorului lui. Arthur Drews, acum bătrân, nu putea să se ţină departe de noua încăierare care s'a ivit odată cu crepusculul vieţii lui. Din cuibul său dela Karlsruhe, moşneagul mai face o ultimă opintire. El predică ereziile cunoscute. Şi în locul la ceeace a distrus în sufletul său şi poate al altora, încearcă să zidească ceva nou. In Septemvrie, 1934 dă manuscrisul la tipar. In 1935, Deutsche Religion, Grundzüge eines Gottesglaubens im Geiste des deutschen Idealismus (München, Heger-Verlag, VIII+228 pag.), apare. O închină simbolic „Der jungen deutschen Reformation. (Tinerei reformaţiuni germane). Şi-i pune motto nişte cuvinte nu mai puţin simbolice, împrumutate dela marele său înaintaş Ferdinand Christian Baur: „Acolo unde se dărâmă ceva vechiu, totdeauna este de faţă ceva nou, care intră în locul aceluia. Nici nu s'ar putea distruge nimic, dacă noutatea, fie ea chiar numai la primul început, în devenire, n'ar fi aci şi n'ar fi lucrat îndelung la subminarea a ceeace a fost valabil până acum... etc...".

Cuvinte în cari au crezut Baur, Strauss şi ceice i-au urmat; cuvinte în cari crede şi Drews până în ceasul morţii. Şi nimicirea pe care au visat-o ei toţi, nu mai vine. S'a întors de tot atâtea ori asupra propriei lor opere.

Câteva luni mai târziu, bătrânul închise ochii.

*

Un ultim cuvânt asupra lui Drews. Şi cu aceasta încheiem.

In cursul lecturii câtorva din cărţile sale — anume acelea asupra cărora am stăruit mai îndelung în articolul nostru, cari sunt şi cele mai importante — de repetateori mi-am simţit gândul alunecând spre o întrebare cât se poate de firească: Ce l-a îndemnat pe acest om să-şi pue uriaşa sa putere de muncă în slujba unei negaţii care n'a rodit nimic, oridecâteori, dealungul istoriei, a fost pusă şi susţinută brutal de atâtea nume celebre?

Mărturisesc sincer că soluţia educaţiei sale filosofice nu mă putea mulţumi. Nu era o soluţie, nici un răspuns. Câtă vreme se ştie, cum foarte frumos stiliza acest adevăr cineva, că ştiinţa şi religia sunt două chei la fel de autentice pentru a descuia tainele (comorile) universului (Science et religion

sont deux cleffs égallement authentiques pour ouvrir les trèsors de l'univers). Am luat seama, însă, la altceva. Oridecâteori are prilejul, Drews, în cărţile sale, isbeşte făţiş în catolicismul roman. Prea adeseori, cetindu-l, ai impresia în multe locuri, că e târât peste voia lui, să abandoneze noţiunea generală „creştinism" şi să-şi verse lava patimei sale hulind catolicismul. Şi invers! Atribue creştinismului păcate cari sunt, dacă sunt, ale romano-catolicismului. Aşa bunăoară, în prefaţa volumului I al cărţii „Die Cristusmythe" (pag. XI), când spune că „Unter der Herrschaft einer „Buchreligion", ist keine vorurteilslose Wissenschaft, keine freie Entwicklung des Gedankes etc.", găsesc că toate aceste acuze sunt mai ales ale catolicismului roman — şi ale creştinismului numai întrucât catolicismul practică această cenzură care face atâta rău minţii răsvrătite a lui A. Drews. Mergem mai departe. Că biserica romano-catolică a abuzat de puterea şi bogăţiile ei deatâtea ori, e un lucru pe care nici chiar cărţile cu „Imprimatur" nu-l mai neagă. Că răsvrătirea lui Luther poate nu se producea, dacă un episcop ca Hermann de Wied mergea mai des decât de două ori pe an la sf. slujbă; dacă alţii ca el n'ar fi dus o viaţă de trândăvie şi desfrânare; dacă călugărul Iohann Tetzel n'ar fi făcut acelaş comerţ ruşinos cu indulgenţele scornite de cutari papi, în Germania, Bernard Samson în Elveţia şi alţii în alte părţi, aceasta iarăşi se crede îndeobşte. Că aceeaş biserică romană, cu organizaţia ei autocrată şi universalistă a jignit de-atâteaori sentimentul naţional al atâtor popoare europene, iarăşi se ştie. Că Germania protestează astăzi pentru a nu ştiu câta oară împotriva acţiunii ultramontane noui, se vede. Că acele încercări ruşinoase ale anumitor orduri călugăreşti rom.-cat. de a transporta în străinătate, în mod clandestin, devize de milioane de mărci, au stârnit o indignare unanimă în întreaga Germania, străinătatea, deşi a aflat, nu prea vrea să creadă. Pretutindenea se află vre-un „Pater" care să susţie o dibace contrapropagandă. Şi am mai putea continua. Arthur Drews, mi se pare a fi şi el un răsvrătit contra — şi o victimă a — abuzurilor bisericii romane. Iată ce mă îndeamnă să presupun acest lucru!

In prefaţa volumului II din Christusmythe se exprimă astfel despre romano-catolicii cari l-au atacat: „Deasupra

capului lor atârnă sabia lui Damocles a modernismului (Loisy, Tyrell, Sabatier) ...zelul lor împotriva Mitului lui Hristos... nu-mi produce decât compătimire..." (pag. IX).

„Die Petruslegende", după toate probabilitățile, e destinată aceleiași biserici: „...Petru al Evangheliilor este o personalitate tot atât de legendară ca și acela care a întemeiat Biserica romană (die römische Gemeinde), a condus-o și a îndurat moarte de martir cu ocazia persecuției lui Nero..."

Apoi, în prefața la „Die Marienmythe": „Mitul Mariei îmbie cititorului posibilitatea de a recunoaște cultul Mariei din biserica catolică ceeace este: o bucată de păgânism în creștinism" (pag. 1).

Aș vrea să n'am dreptate. Nu m'aș supăra deloc. Dar deocamdată îmi păstrez părerea. Mulți slujitori ai diferitelor biserici creștine, prin purtarea lor dubioasă, au stârnit valuri de adânci nemulțumiri, în toate timpurile. Și cum omul face prea adeseori greșala de a confunda Biserica cu slujitorul ei, când se supără pe acesta, caută cu ură și neîncredere la instituția cea sfântă. Urmarea e, că în loc să mântuești un suflet, apropiindu-te de el așa cum Hristos se apropie de neputințele noastre, îl depărtezi de Hristos și-l dai pierzaniei.

Cei cari au avut răbdarea să mă urmărească până aici cu lectura — P. C. preoți ai Bisericii mele, cărora numai acuza că ar pluti în bogățiile cele trecătoare nu li se poate aduce, ei în primul rând — sper că m'au înțeles.

Breslau, Ianuarie, 1936. GRIGORIE T. MARCU

NATURA ŞI SENSUL TERMENULUI „SOBORNICESC"

De Ierod. NICODEM IONIŢĂ

Biserica ortodoxă din România mărturiseşte în Simbolul Credinţii: „Cred Intr'una sfântă sobornicească şi apostolească Biserică". Cuvântul Καθολικὴ din originalul grec a fost tradus de slavi prin sobornost, iar noi l-am dat pe româneşte în „soborniceascǎ". Grecii au păstrat forma originală a articolului de credinţă: „Πιστεύω... εἰς μίαν, Ἁγίαν, Καθολικὴν, καὶ Ἀποσσολικὴν Ἐκκλησίαν", dar slavii creştinaţi n'au iubit acest καθολικὴν şi din aversiune faţă de biserica romano-catolică i l-au lăsat ei. Au adoptat cuvântul sobornost. Noi, ca să înlăturăm orice confuzie de traducere a cuvântului, căci nu era nevoe decât de latinizat cuvântul grec, cum au făcut romano-catolicii, ca să nimicim orice echivoc, am luat traducerea termenului slav şi l-am părăsit pe cel grec. Se ridică însă o chestiune importantă.

1. In nici o şcoală de teologie, în nici un catehism, in nici un tratat de dogmatică, în limba românească nu-i explicat acest termen, în toată extensiunea şi adâncimea lui. Celce uceniceşte credinţa ortodoxă română, rămâne în nedumerire. Teologia pravoslavnică rusă îi dă termenul de „soborniceascǎ"; i-l explică în două trei cuvinte, dar dacă vrea s'ajungă la adâncirea înţelesului şi se urcă la originalul grec găseşte alt cuvânt: „catolică". Aici începe nedumerirea. De aceeat ermenul „soborniceascǎ" trebue explicat în amănunte.

2. Mai este un motiv. In fierberea de unire a bisericilor (anglo-ortodoxă) din Apus mişcarea anglicană se întitulează: mişcarea ecumenică anglo-catolică. Multora de pe Continent li s'ar părea că aici e vorba de o mişcare anglo-romană, când în realitate termenul „catolic" are înţelesul de „sobornicesc". De aceea se ridică o mulţime de prejudecăţi şi aceasta face ca termenul „sobornost" să fie curent în Occident. — Ortodoxia trebue să-l lămurească apusenilor.

3. In sfârşit, e timpul să ne dăm seama de acest cuvânt azi pentru două motive: pentru evitarea confuziei în lupta confesională şi pentru lămurire în mişcarea de reunire a bisericilor.

Determinaţi de aceste motive încercăm să interpretăm cuvântul slavo-rus „sobornost". E greu să-i găsim un cuvânt echivalent ori o expresie exactă în limba română, fiindcă el exprimă un întreg complex de înţelesuri. Termenul „sobornost" exprimă proprietăţile fundamentale ale structurii Bisericii, lui Hristos, dar totodată el exprimă şi atmosfera actuală spirituală în care se găsesc membrii Bisericii, oxigenul spiritual, dacă ne putem exprima astfel, pe care ei îl inspiră şi prin care sunt uniţi. O însemnare particulară a termenului nostru corespunde cuvântului romano-catolic „catolicitate". El înseamnă comunitatea, universalitatea, unitatea şi unimea Bisericii. Trup al lui Hristos, fiindcă după învăţătura sf. Pavel, Hristos nu-i împărţit şi un creştin nu poate să se creadă ca fiind „al lui Pavel, ori Apollo ori Chefa". In acest sens „catolicitate" ca integralitate este opusul „incomplectului", „sectarului" (din *seco*, a tăia, împărţi, care corespunde verbului grec μερίζω.)

In acest sens se defineşte Biserica în al nouălea articol al Crezului Niceean (385): „Una, sfântă, catolică şi apostolică Biserică". In genere vorbind elementul universal şi chiar cel cosmic este foarte înrudit spiritului creştin, spiritului dragostei creştine. Hristos nu exclude pe nimeni dela faţa Lui, ci-i cheamă pe toţi, fiindcă „El voeşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi s'ajungă la cunoaşterea adevărului Său". Sfântul Apostol Pavel insistând asupra naturii universale a creştinismului, zice: „Nu mai este Iudeu nici Elin; nu mai este rob nici slobod; nu mai este parte bărbătească nici femeiască; pentrucă voi toţi una sunteţi întru Hristos Isus" (Gal. 3, 28).

Dar ar fi sentimental şi am profesa un idealism fals, dacă ne-am limita numai în a lua aceste cuvinte ca să arătăm unitatea noastră în Hristos.

Numai sectanţii sunt capabili să adopte acest procedeu. O simplă afirmaţie ca aceasta, a unităţii noastre în Hristos, şi o speculare infructuoasă asupra acesteia ar face imposibilă cultura creştină.

Este necesară existenţa unei Biserici ecumenice, cu organizaţie proprie aşezată pe solide temelii canonice. O astfel de organizaţie poate realiza subsistenţa unei societăţi creştine unite şi prin urmare o cultură creştină.

Ierusalimul, Bizanţul, Roma, acestea sunt centrele, focarele cari dela început au radiat ideia ecumenică şi cultura creştină.

Acest universal „sobornicesc", ideea asta nouă, „a salvat creştinismul de pe o periculoasă muche de cuţit", după strălucita expresie a lui Valentin Ternavzev.

Deci, înţelegerea cultural-organizată şi strict canonică a Bisericii este legată şi de un mare pericol, — un pericol care-i direct opus celui al sectarismului individual. Ameninţarea constă într'o pierdere a spiritului intern de dragoste care leagă, uneşte, în substituirea sentimentului de solidaritate şi disciplină şi în reprimarea libertăţii individuale.

Totuşi în capitolul şaptesprezece al Evangheliei după Sfântul Ioan vedem că unitatea credincioşilor în Hristos e creată potrivit cu imaginea unităţii Tatălui şi Fiului: „Ca toţi să fie una, dupăcum Tu, Părinte întru mine şi eu întru Tine — şi ei să fie întru noi" (Ioan 17, 21).

Este anume această minunată activitate a duhului iubirii, care este Duhul Sfânt. Acesta a creat cuvântul *sobornicesc,* adecă o unire mistică, liberă, ontologică, a celor cari deşi se deosebesc între ei prin calităţile personale şi fiinţa individuală, totuşi sunt una în duhul dragostei.

Plecând dela această înaltă însemnare se poate spune că Dumnezeu însuşi este un *sobor* perfect, adecă o *unime* perfectă, o viaţă unită în comun (ὁμοουσία) a celor trei persoane, ipostazele Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh. Sfânta Treime este o Biserică cerească, un Sobor ceresc. Deci trebue să spunem şi să insistăm asupra faptului că unitatea Bisericii soborniceşti trebue realizată în imaginea Sfintei Treimi.

Ea se desăvârşeşte astfel. In primul rând este tainica naştere a doua din Duh şi aşezarea lui în Taina sfântului Botez; al doilea este hrănirea continuă a acestei uniri cu Hristos în Taina Hrănirii duhovniceşti, adecă „Taina sfintei Impărtăşiri". „Celce mânâncă trupul Meu şi bea sângele Meu, rămâne întru Mine şi Eu întru el" (Ioan 6, 56).

Celce rămâne în Fiul, rămâne în Tatăl, fiindcă Tatăl şi Fiul una sunt; iar celce rămâne în Tatăl, rămâne în Duhul Sfânt, fiindcă Duhul purcede din Tatăl.

Acelaş argument este valabil şi pentru celelalte Taine. De aici rezultă ceva nou. Ceice trăesc această viaţă misterioasă de har, sunt uniţi unul cu altul şi formează: „Biserica luată in sensul unei comunităţi euharistice" — Die Kirche als liturgische Gemeinschaft — după expresia lui Hrisostom Panfoeder. Manifestarea liturgică (euharistică) a Trupului lui Dumnezeu reprezintă în acelaş timp o realizare a unităţii de credincioşi în Biserică. In legătură cu aceasta, această unitate este creată de o comuniune în dragoste în Duhul Sfânt, care se exprimă prin sobor (sinod) în însemnarea specifică a cuvântului — ca o organizaţie canonicăierarhică — din care îşi derivă numele termenul „sobor". Comuniunea sobornicească este inseparabil legată de o unitate de credinţă şi de Taine.

De altfel structura canonică-ierarhică a „soborului" nu exclude pe nimeni. Toţi rămân în el ca membri activi, fiindcă toţi sunt într'un trup al lui Hristos. Din punctul de vedere ortodox şi laicii fac parte dintr'o ierarhie, numai că această ierarhie este inferioară celei a preoţiei. Dacă înţelegem sobornicesc în acest sens nu mai poate fi vorba de o represiune colectivă ori de o represiune personală, fiindcă trebue să existe un acord ierarhic de unitate în multiplicitate. Cu alte cuvinte o Biserică simfonică, care intonează şi cântă un imn de comuniune în dragoste între Creator şi Creatură.

Biserica romano-catolică, fiind împrăştiată în toată lumea este ispitită să dea termenului sobornicească (catolică) un sens mai mult cantitativ. Cel puţin pe această linie se mişcă învăţământul catehetic roman. Ortodoxia, deşi ar putea ridica acelaş motiv, din cauza împrăştierii creştinismului rus (Diasporà), n'o face, ci renunţă şi interpretează termenul sobornicească mai ales în sens calitativ şi simfonic. E mai frumos şi mai adânc.

Ierod. NICODEM IONIŢĂ

SFÂRŞITUL VIEŢII APOSTOLULUI PAVEL

De Preotul VICTOR UNGUR

La răscrucea căilor veacului al XX-lea, atât de ceţoase pentru viitorul creştinismului adevărat, se vor întreba mulţi, ce mai avem noi cu încheierea unei vieţi de-acum aproape 1900 de ani, fie aceea chiar viaţa unui apostol? Veacurile şi-au aşezat colbul lor greu pe atâtea şi atâtea evenimente şi întâmplări, au închis pagini şi discuţii, terminate sau neterminate, trecând înainte şi consolidând stări, credinţe şi moravuri, unele cu mai slabe, altele cu mai tari rădăcini în descoperirile evanghelice. Ce mai poate deci cântări azi, în mijlocul preocupărilor noastre dacă cel mai mare încreştinător a şi murit sau nu?

Şi totuşi.

Cred deci a nu fi fără folos ca, în urma unor noui descoperiri istorice, să stăm puţin de vorbă, cu privire la moartea apostolului Pavel, şi să fixăm precis acea dată, foarte importantă, în istoria creştinismului.

Viaţa sfântului Pavel o cunoaştem din Faptele Apostolilor şi din epistolele lui. Nici un alt apostol nu se prezintă cu atâtea amănunte şi peripeţii de zbucium şi propoveduire ca dânsul. Şi totuşi, din aceste Scripturi nu putem stabili moartea lui, nici ca dată, nici ca faptă.

Evanghelistul Luca, încheind Faptele Apostolilor, spune următoarele: Pavel a rămas doi ani întregi (în Roma) într'o casă, pe care o luase cu chirie. Primea pe toţi cari veneau să-l vadă, propoveduia împărăţia lui Dumnezeu şi învăţa pe oameni cele privitoare la Domnul Isus Hristos, cu toată îndrăzneala şi fără nici o piedecă (C. 28, v. 30—31).

Ce s'a întâmplat cu Pavel în aceşti doi ani şi după ei, nime nu ne-o spune. Epistolele lui vorbesc de năcazuri, de închisoare, de lanţuri, de apropiat sfârşit, de speranţe, de scăpare, — dar nu precizează niciunde, dacă a scăpat, când şi cum, şi ce a făcut după aceea.

Se înțelege că, în mijlocul tăcerii Scripturilor bărbații bisericești, din primele veacuri, au căutat a stabili ipoteze, mai mult sau mai puțin verosimile, la cari apoi scriitorii de mai târziu se provoacă, ca la date istorice.

Ne sunt prea cunoscute tot ce spun pretinșii deținători ai mărturiilor veacurilor prime, începând cu Clement Romanul și încheind cu Eusebie. Reținem doar atât că toată tradiția s'a stabilit, ca asupra unui fapt indiscutabil, că Pavel a fost și a doua oară în Roma, când, apoi, împreună cu Petru, la 29 Iunie anul 67, moare ca martir.[1]

Dăm aici legenda care a format, probabil, cel mai puternic argument la contimporanizarea martiriului acestor doi apostoli.

Era în Roma, pe acele vremuri, o aristocrată, cu numele Pomponia Graecina, (vezi la Tacitus XIII, 32) care în creștinism are numele de Lucina. Această femeie ilustră a dat loc de înmormântare, pe domeniile sale, „pentru apostolul Pavel și alți martiri din persecuția lui Nero". Amplificându-se cu timpul acest fapt, aproape în întregime istoric, Acta (însemnările din Vatican) spune mai detailat că: două trupuri a doi apostoli principali, martiri, au stat 1 an și 7 luni, în catacombe, până ce s'au terminat locurile pentru primirea lor, în Vatican. Și acum vine și fantazia creștinului, care adaugă următoarele: Petru și Pavel murind ca martiri, compatrioții lor au cerut și primit trupurile sfinte spre a le duce în țara lor. (Petru era din Betsaida iar Pavel din Tarsus). Ori, ieșind ei din Roma, pe șoseaua Appia, din cauză că au fost urmăriți, sau din altă pricină, au lăsat sicriele și au fugit. Moaștele lor, apoi, au fost reînhumate acolo pe domeniul Lucinii, de unde, după un an și șapte

[1] Că de ce în anul 67 și nu în 64, când a fost persecuțiunea lui Nero, nu se probează. Tot asemenea rămâne ipotetică și întrebarea, cum a ajuns Petru la Roma. Ceeace ne povestește Ieronim, că Petru ar fi fost 25 ani episcop în Roma. este o poveste frumoasă pentru copii. Fără să discut această ipoteză, menționez doar atât că evanghelistul Luca, care se ocupă îndestul și cu persoana lui Petru nu găsește necesar să amintească de el deși e evident că acești doi apostoli, după versiunea lui Ieronim, trebuia să fi fost împreună, în cei doi ani înregistrați în Fapte. Apoi, nici epistolele lui Pavel nu-l amintesc, deși se ocupă cu toți bunii și răii aflați cu el în Roma. Ar fi foarte trist dacă Petru, în Roma fiind, nu și-ar fi cercetat colegul întemnițat și în lanțuri grele.

luni, Petru a fost transportat pe câmpul Vatican, iar Pavel aşezat tot pe domeniul Lucinei, se înţelege cu alţi martiri împreună.

Că ce este istoric şi ce e poveste din aceste reminiscenţe ale primului secol creştinesc, nu e locul să se discute aici. Concluziunile, poate, se vor impune dela sine.

Căci, iată că intervine o dovadă foarte puternică, care luminează pe deplin dibuirea noastră în jurul morţii apostolului Pavel.

Anume: Hendrik Willem van Loon, profesor la universitatea din Westpoort, publică, în Istoria Omenirii, o scrisoare din anul 815 dela întemeierea Romei, adecă anul 62 dela Hristos, prin care medicul Aesculapius Cultellus cere nişte informaţii dela nepotul său, Claudius Ensa, ostaş în armata din Siria.

Scrisoarea are următorul conţinut: Aesc. Cultellus a fost chemat la apostolul Pavel, care era bolnav, pentru consultaţie. Personalitatea lui Pavel, l-a impresionat mult, deşi apostolul era sub puterea febrei. Il roagă deci pe nepotul său să se intereseze mai deaproape, cine a fost acest Pavel şi cine e acel nou zeu despre care vorbea bolnavul. La sfârşit menţionează cu părere de rău că acest Pavel a fost omorât, cu câteva zile trecute, pe drumul ce duce spre răsărit.[1]

Cu scrisoarea lui Cultelus, iată cum se prezintă situaţia. Apostolul Pavel a fost omorât în anul 62 după Hristos, nu de tribunalul Impăratului, ci de altcineva. Cade deci ipoteza sugerată de c. 28, v. 30—31 din Faptele Apostolilor, că moartea lui este a se căuta pe la anul 64, şi nu mai stă nici data de 29 Iunie din 67.

Să ne reînprospătăm puţin evenimentele prin cari a trecut Pavel, în ultimii săi ani. In drumul spre Roma, a fost însoţit şi de alţii, fie benevol, cum a fost Luca, fie de nevoie, cum a fost Aristarh. In Roma, apoi, întimpinăm o seamă de colaboratori ai apostolului, cari au anumite misiuni, între Pavel şi diferitele Biserici. Pe urmă, din închi-

[1] E foarte interesant şi răspunsul lui Claudius Ensa, trimis la vre-o 6 săptămâni dela data scrisorii unchiului său, însă neconţinând nimic în plus, referitor la Pavel, reproducerea ei nu interesează.

soare scrie Pavel epistolele către: Filipeni, Coloseni, Efeseni, Filimon şi a II-a către Timotei.

Din aceste scrisori putem stabili următoarele. Pavel a fost înfăţoşat la judecată, unde deşi, cum însuşi spune, „la întâiul meu răspuns de apărare nime nu a fost cu mine, ci toţi m'au părăsit", totuşi s'a descurcat şi singur (II Timotei 4, 16—17). Nu a fost însă achitat, dar are o mai largă libertate. Promite, chiar din curtea Cesarului că va trimite pe Timotei la Filipi (Filipeni 2, 23) şi îşi exprimă speranţa că va veni şi dânsul. Speranţa de scăpare o accentuiază şi mai precis, în epistola către Filimon (v. 22), pe care îl roagă chiar să-i pregătească loc de găzduire. Nădejdea scăpării, însă, pare a fi prea de timpurie, deoarece e nevoit să recheme pe Timotei la Roma, ba chiar şi pe Ioan Marcu (II Timotei 4, 9—11).

Va trebui deci să admitem că acuzaţiunile, aduse lui Pavel, nu era de natură a provoca o sentinţă definitivă, dar nu aveau nici tăria de a-l ţinea închis, la curtea Cezarului. Impăratul va fi cerut unele complectări dela Porcius Festus din Cezarea, până atunci însă, Pavel a fost lăsat mai liber, dar sub supraveghiere. Numai aşa putem înţelege locul din epistola către Filipeni (4, 22) unde menţionează pe „sfinţii din casa Cezarului", şi numai în acest sens se explică cele dela sfârşitul Faptelor Apostolilor, că a locuit într'o casă privată, luată cu chirie.

Să facem şi un mic calcul de timp. Pavel pleacă la Roma, mai târziu în toamna anului 60, şi ajunge abia la începutul primăverii anului 61. Va fi fost predat, de îndată, la curtea Impăratului. După un timp oare care, că doar era vorba de un „civis romanus", a fost ascultat şi pus în libertate provizorie. Intre timp îl cercetează Timotei, pe care, după o scurtă întâlnire şi încă din curtea Cezarului, îl trimite cu însărcinări la Filipi (2, 23) sau înapoi la Efes. Aşa că Timotei nu cunoaşte rezultatul primei înfăţişeri la judecată (II Timotei 4, 16). Anul 61 trece cu diferite pastorale ale lui Pavel şi înregistrează şi pierderea unor colaboratori, care îl părăsesc, din consideraţii lumeşti. Pe unii din ucenicii săi îi trimite cu însărcinări, prin Asia şi Macedonia, încât, în primăvara anului 62, are numai pe Luca cu sine. Chiamă deci din nou pe Timotei la Roma. Işi face şi planurile de

plecare, fiind sigur că, în decursul acestui an, va fi achitat. Sub această stare de speranţă, va fi încheiat şi Luca Faptele Apostolilor, (dacă, peste tot, el a scris ultimele versuri), afirmând, anticipativ dar motivat, că Pavel a stat 2 ani întregi, în Roma. Da, deoarece suntem în al doilea an, cu toate şansele de a pleca, cel mult in toamnă. Deci doi ani întregi, dela plecarea din Cezarea.

Ori nici Pavel nu şi-a mai realizat planurile apostolice şi nici Luca nu a mai putut verifica ultimele versuri din Fapte, dat fiindcă, după Cultellus, Pavel este omorât, la plecare, şi, împreună cu el, probabil şi Luca, eventual şi Timotei.

Ne rămâne, însă, o întrebare deschisă, ce anume a determinat omorârea lui Pavel, câtă vreme persecuţiunea lui Nero a fost în anul 64.

Nu ştiu dacă nu cumva am putea pune în cauză pe Lucina (Pomponia Graecina, insignis femina, cum o numeşte Tacitus). Această femeie, de o cultură mai aleasă, nu a putut fi determinată să încline spre creştinism, decât de un om mai convingător în ale evangheliei. Cine altul întrunea aceste calităţi dacă nu Pavel. Abstând dela orice altă dovadă, faptul în sine, că această femeie dă adăpost, pe domeniul ei, rămăşiţelor pământeşti ale lui Pavel, este suficient a confirma o legătură între ea şi Apostol. Dacă am mai admite şi aceia că Pavel se va fi bucurat şi de ospitalitatea acestei Lucine, uşor am găsi puntea de legătură între relatările lui Tacitus şi soartea Apostolului. Ştim anume că Lucina a fost denunţată lui Nero, pentru simpatiile ei creştineşti. Nero, care în acest timp şi altcum avea o fire prea pornită, va fi căutat să se convingă. Pavel, luând ştire, probabil, dela cunoscuţii săi creştini din curtea Cezarului şi nevoind să cauzeze neplăceri ocrotitoarei lui, se va fi decis să plece. Pavel era însă bolnav sau, în cazul cel mai bun, în covalescenţă, deci îi va fi fost greu drumul. Pe lângă tot sprijinul, dat de către însoţitorii lui, cei ce-l vor fi urmărit l-au ajuns, pe la „secundum lapidem" de pe şoseaua Appia, şi l-au ucis atât pe el cât pe însoţitorii lui cari nu l-au părăsit, sau chiar vor fi încercat să-l apere. Intre aceştia va fi fost şi Luca.

Dacă am putea verifica timpul precis, la care se re-

fere Tacitus în cartea XIII din analele sale,[1] am putea preciza cât credit merită această ipoteză. Ori chiar dacă am scoate pe Lucina din cauză, rămâne totuşi, ca cea mai verosimilă presupunere, că Pavel a fost achitat şi, din oarecari motive, s'a decis să plece. Era însă bolnav, poate de mai mult timp, iar Luca singur nu-i mai putea fi de ajutor la boală, deci au consultat şi pe Cultellus. Îndată ce se va fi simţit mai bine, a plecat cu însoţitorii săi nedespărţiţi. Duşmanii lui de moarte, însă, Iudeii, cari l-au urmărit la Cezareea şi îi juraseră moartea erau şi aici pe urma lui.[2] Până când Pavel a stat sub ameninţarea judecăţii Cezarului, a fost scutit de atacul duşmanilor lui fireşti. Îndată însă ce va fi fost achitat, aceşti fanatici Iudei i-au pândit plecarea şi, afară de Roma, l-au ucis mişeleşte.

E chiar semnificativ că Aesculapus Cultellus aminteşte doar numai laconic că a fost ucis. Deci nu în urma vreunei persecuţiuni a creştinilor, nici pe bază de sentinţă a Cezarului, ci în mod cu totul particular. De aceea nici nu inzistă asupra faptului, ca ceva ce nu a pornit din partea Romanilor.

Ori care va fi fost fapta, respective determinantele ei, un lucru e cert anume că Lucina a înmormântat pe domeniul său, atât pe Pavel cât şi pe cei ucişi împreună cu dânsul. Dacă la această dată (62 toamna) adunăm timpul din legendă de 1 an şi 7 luni, ajungem exact la anul 64, anul persecuţiunii lui Nero. In această persecuţiune, cum bine ştim, au fost foarte mulţi creştini sacrificaţi nebuniei Cezarului. Pentru îngroparea lor, nefiind loc suficient lângă via Appia, creştina noastră Lucina va fi deschis şi catacombele din cealaltă parte a domeniului ei, unde, apoi, a transportat şi moaştele lui Pavel şi, să zicem, ale lui Luca. In sensul acesta am avea şi pe cei doi „apostoli principali" amintiţi de Acta Vaticanului, fără nume.

Lucina, dupăcum spune tradiţia şi dovedesc săpăturile, a construit în acest nou cimitir al său, locuri de odihnă,

---

[1] Tacitus a scris Analele intre anii 115—117.

[2] In Roma, de altcum, erau şi colonii evreeşti, cari făceau multă gâlceavă şi tulburări. Claudiu i-a şi expulzat din Roma pentru aceste motive. Certele şi tulburările lor erau determinate de anumite curente religioase cari, şi aici ca şi în Ierusalim, se ciocneau destul de turbat.

cripte şi monumente. Cuvântul din urmă, deci, este al acestor catacombe subpământene. Se va face vre-odată lumină şi pe aceasta cale, e greu de precizat. Cum însă tabla lui Damasus a putut fi reconstruită, după 18 veacuri, din peste 100 de fărâmături, se vor putea reconstrui şi alte table, cari aşteaptă să fie desgropate. Este de neînchipuit ca matroana Lucina să nu fi însemnat mormântul lui Pavel şi a lui Petru (dacă a fost acolo) cu ceva placă. Aceste table există undeva sub fostul câmp a lui Calixtus sau al Pomponiei, oricât de tiran a fost timpul şi năvălirile barbare cu aceste locuri de odihnă ale întâilor martiri şi sfinţi.

Noi reţinem numai atât că epistola lui Cultellus pune la punct discuţia în jurul morţii apostolului Pavel. Totodată însă desprinde pe Petru de soartea acestuia, rămânând ca o altă descoperire să-l pună şi pe Petru în adevărata lumină, care poate fi oricare alta, numai cea transmisă, de aşa numită tradiţiune, nu.

•

Ne mai rămâne, însă, să verificăm dacă unele mărturii, scoase din epistolele lui Pavel, pot fi aduse în concordanţă cu această dată a morţii lui.

Ni se prezintă, de unii apologeţi, trei argumente cari ar milita pe lângă aceia că apostolul Pavel, scăpând din închisoare, a mai propoveduit evanghelia şi devine martir de-abia după o a doua închisoare în Roma. Să le examinăm deci, prin prizma obiectivităţii şi cu toată puterea lor de mărturie, ce ne-o poate degaja conţinutul lor.

1. Ar fi epistola către Tit. Apostolul Pavel spune că a lăsat pe Tit în Creta (v. 5) să puie în rânduială ce mai este de rânduit şi să aşeze presbiteri, dupăcum i-a poruncit. Prin urmare, trebue să presupunem că Pavel a fost în insula Creta, a propoveduit acolo evangelia, îndrumând încă atunci pe Tit să organizeze Biserica creştină. Din faptele apostolilor nu reiesă că Pavel a fost în Creta. Atinge numai această insulă, în trecerea lui spre Roma, la prima închisoare. Dacă înainte de anul 60 a predicat în Creta, e neexplicabil de ce creştinii de aici nu ies în întâmpinarea lui când trece pe acolo. (Fapte, 27, 7 şi urm.).

Iată deci ipoteza: Faptele nu spun că Pavel a fost în Creta, — creştinii nu-l întâmpină la trecerea lui pe acolo,

— deci, trebue admisă o altă dată de întreţinere a lui Pavel în Creta, care nu poate fi decât după scăparea sa din Roma. Şi fiindcă scriitorii bisericeşti convin în aceea că această epistolă s'a scris la aceea dată şi din acel loc cu cea I Timotei, rămâne s'o datăm după anul 64.

Mă întreb însă, dacă Pavel a trăit persecuţiunea lui Nero, din anul 64, s'au putut şterge din sufletul lui, aşa de curând, acele groaznice ucideri, mutilări, arderi de vii şi sfâşieri din circul roman? A putut el scrie, după Iulie sau August al anului 64, de aşa calm îndrumător şi liniştit, cu acelaş stil de mai înainte, fără să vibreze din şirele lui deprimarea, durerea sau, dacă vrem, anumite nuanţe de îmbărbătare în suferinţe? Nu un an, nu doi, dar o viaţă întreagă nu era suficientă ca să arunce un văl de uitare peste acele scene groaznice, ai căror actori pătimitori au fost, exclusiv, fiii săi sufleteşti.

Dacă admitem concluziunea ce se degajează din versurile ultime ale „Faptelor Apostolilor", atunci Pavel a plecat din Roma în anul 63. Pentru iarna acestui an scrie lui Filimon (v. 22) să-i pregătească loc de găzduire în Colose. Prin urmare, ceeace îi scrie lui Tit (3, 12) că va ierna în Nicopoli, ar putea privi iarna anului 64 sau 65. In acest timp, însă, Pavel trăia prea sub zguduirile persecuţiunii lui Nero.

Că Luca nu aminteşte nimic despre Tit, nu însemnează că Tit este inexitent. Iată-l în posesiunea unei epistole a lui Pavel. Il găsim apoi amintit în epistola către Galateni (2, 1), ca împreună călător cu Pavel şi Barnaba la Ierusalim, deşi Luca, la Fapte c. 15, v. 2, nu-l aminteşte. Pe urmă, e cu apostolul Pavel în Efes, de unde a fost trimis la Troa (2 Cor. 2, 13) şi se întâlnesc în Macedonia (2 Cor. 7, 6). In fine, Tit mai umblă şi prin Corint, cu altă ocaziune (2 Cor. 7, 13—15).

Tăcerea lui Luca, deci, nu e argument pentru inexistenţa lui Tit, dar nu e argument nici pentru dovedirea că Pavel, înainte de anul 58, nu a fost în Creta. De unde îl are pe Tit? Unde l-a cunoscut? Dacă îl ia cu sine la suirea în Ierusalim, trebuia să-i fie aproape de tot şi bine cunoscut. Fapte pe cari Luca nu avea de unde să le ştie, fiind întâmplate înainte de misionada a doua. Luca apare pe scenă

deabia dela Troa (Faptele 16, 10), deci cele petrecute până la această dată, e natural, sunt redate de Evanghelist cu destule lacune.

După toate acestea, încreştinarea Cretanilor şi rolul lui Tit ar avea următoarea înfăţişare. Pavel a fost în Creta, înainte de a se urca cu Barnaba la Ierusalim.[1] Până la această dată avem un interval de timp de 9 ani, în cari Luca ne istoriseşte foarte puţine. Pavel a fost în Arabia trei ani, că ce a făcut acolo, nu ştim. Apoi s'a întreţinut la Tars mai mulţi ani. Intre timp, creştinismul se lăţeşte în Siria (Pavel a fost şi pe acolo), de aceea apostolii trimit pe Barnaba la Antiohia, unde lucrează împreună cu Pavel.

Fără să avem pretenţia că am putea preciza, chiar şi numai cu ipoteze, zi de zi, toată mişcarea apostolească a lui Pavel, până la misionada a doua a lui, nimic nu ne poate împiedeca a crede că a fost şi în Creta. Cum şi de unde, este o altă întrebare. A fost, însă puţin timp, încât nu a avut putinţa a pune rânduială în administraţie. A lăsat deci pe Tit să lucreze mai departe, căruia apoi, îi scrie epistola cu îndrumările de organizare. Tit va fi şi rămas episcop permanent al Cretei. Atunci deci când Pavel trece pe lângă insulă, în Creta vor fi fost toate în ordine. Tit de aceea şi aleargă la Roma că va fi luat cunoştinţă de trecerea lui Pavel, care nu a putut să se oprească (Fapte 27, 7—12). E explicabil deci de ce Luca îl scapă din notele sale. Şi-l omite şi la Roma, dat fiind că atunci, când Tit e la Roma, Luca va fi încheiat Faptele sau, cel puţin, nu mai era posibil şi nici motivat a mai complecta sau intercala şi pe Tit, între cele întâmplate.

In consecinţă, epistola către Tit a putut fi scrisă ori şi unde şi ori şi când, dar nu după anul 58. Ca atare, pentru noi, nu mai are importanţă şi nici dovadă nu poate forma, pentru a-i prelungi firul vieţii lui Pavel, peste timpul închisorii din Roma.

II. Al doilea argument pare să fie epistola întâia către Timotei. Această epistolă conţine stări din Efes, cari, afir-

[1] Această mergere la Ierusalim este cea relatată la Fapte 15, 2 şi nu cea dela 9, 26—27. Luca aici este in contrazicere cu afirmaţia lui Pavel la Galateni 1, 17. Ori, Pavel va şti mai bine cele întâmplate, în legătură cu viaţa sa.

mativ, nu era pe timpul misionadelor 2 şi 3 ale lui Pavel. Se iveşte o erezie care, prin faptul că Pavel o tratează mai amănunţit, pare a dovedi că se înrădăcinase deabinelea. Pe urmă, biserica din Efes este organizată în toată forma, are deci o vechime şi o înstăpânire a creştinismului, contra căruia păşeşte speculaţiunea păgâno-iudaică.

Că în Fapte nu găsim momentul, unde să punem redactarea acestei epistole, nu dovedeşte nimic. Luca nu pomeneşte nici de alte epistole ale lui Pavel. Apoi, erezia din Efes este şi în Galatia, iar biserica din Efes, ca mai veche, necondiţionat va fi avut, în sinul său, mai pronunţată această erezie. (Epistola către Galateni este scrisă pe la anul 55).

Nu e deloc surprinzător nici aceea că, în Efes, avem o organizaţie cu prepoziţii şi instituţiuni de văduve. O ştim din Fapte (20, 28) că aici avem de a face cu cel mai rodnic creştinism din toată Azia mică. Pavel, la locul citat, dă ultimele îndrumări presbiterilor din Efes, deci ne dă a presupune că lucrarea lui, aici, e terminată şi perfecţionată. Chiar şi alte biserici au o organizaţie bine stabilită, cum spune la Corinteni, 12, 28, unde găsim o ierarhie întreagă de conducători spirituali. Dacă am admite că stările din Efes, atinse în Epistolă, trebuesc puse după anul 64, atunci ar însemna să ne ducem chiar către anul 70, că este de neînchipuit cum, după persecuţiunea lui Nero, bisericile fie chiar şi cea din Efes, şi-au continuat, nezguduite, consolidarea lor.

Timpul scrierii epistolei I Timotei se încadrează, perfect de bine, după plecarea lui Pavel în Macedonia (Fapte 20, 1), după un interval mai lung de despărţire (I Tim. 1, 3), şi când Timotei este încă în tinereţe. Plecarea aceasta, în Macedonia, ni se semnalează, de către Apostol şi în I Corinteni, la cap. 16 vers 5, care epistolă este scrisă din Efes, unde Pavel e nevoit să mai rămână până la Rusalii că „sunt mulţi potrivnici" (16, 9). Iată deci, că la anul 57 creştinismul din Efes se luptă cu mulţi duşmani. Tot din I Cor. (16, 10) ştim că Timotei are să sosească de undeva la Corint, dar încă înainte de plecarea lui Pavel, e deja la Efes. Pavel încă în drum fiind, probabil din Troa, sau altă localitate din Macedonia, scrie a doua epistolă către Corinteni, şi se prea poate, tot atunci scrie întâia către Timotei şi pe cea către Tit.

Pentru o şi mai bună înţelegere a acestor afirmaţiuni, să vedem şi pe acest Timotei. El apare în Listra, de unde însoţeşte pe Pavel. Suntem în anul 52. Timotei avea o vârstă oarecare cu dovezi de maturitate, că altcum Pavel nu-l lăsa să continue lucrările sale pe alocuria. Avea şi o reputaţie în Listra şi Iconia, deci om cu activitate evangelică precizată. Dela 52 până la 57—58 sunt 5—6 ani, când încă acest Timotei e tot în tinereţe, deci nu trecut de 30 ani (4, 12). Prin urmare nu avem motive să ducem data acestei epistole către Timotei, peste închisoarea lui Pavel, ci să rămânem la ceeace însuşi apostolul se referă, că este scrisă din Macedonia înainte de anul 58 (I Tim. 1, 3).

III. Al treilea şi, poate, cel mai puternic argument este epistola a doua către Timotei.

In această epistolă, Pavel roagă pe Timotei să-i aducă mantaua şi cărţile pe cari le-a lăsat la Carp în Troa. Apoi spune că pe Trofim l-a lăsat bolnav în Milet, iar pe Erast l-a lăsat în Corint. In fine, aici îşi simte sfârşitul apropiat (4, 6—7), notă care nu cadrează cu celelalte epistole scrise din Roma.

Pe baza acestora se susţine că Pavel a trebuit să treacă prin Troia la o altă dată mai apropiată de sfârşitul vieţii lui, şi nu după paştile anului 58. Este de neînţeles să-şi ceară lucrurile sale deabia după câţiva ani de lipsă a lor. Apoi nu putea scrie din întâia scrisoare că pe Trofim l-a lăsat în Milet, fiindcă Trofim este în Ierusalim cu Pavel, în momentul deţinerii acestuia. Tot aşa nu a putut lăsa pe Erast în Corint, deoarece drumul lui Pavel spre Ierusalim nu este prin Corint. In fine, adaugăm noi, dacă Timotei a fost, în anul 61, la Roma, Pavel îl va fi informat verbal că unde sunt Trofim şi Erast, nu mai era nevoie să-l încunoştiinţeze şi în scris.

Privite acestea prin prizma obiectivităţii, nu putem degaja interpretarea susţinută de militanţii acestei teorii. Fapt e că Pavel, în drumul său spre Roma, nu trece nici chiar pe lângă Troia, dară de cum să fi putut lăsa ceva din lucrurile sale la Carp. Insă a fost în Troia, în drumul lui spre Ierusalim, zăbovind aici mai mult de o săptămână (Fapte 20, 6). Suntem aproape de praznicul Cincizecimii al anului 58. De aici Pavel este împins de ceva imbold

intern, repede, către destinul său, Ierusalimul. La Rusalii de fapt este în cetatea lui David, unde e prins, închis și lipsit de libertate, până la închisoarea din Roma. Lăsându-și deci mantaua și cărțile în Troa, nu a mai avut timpul nici posibilitatea să le ceară, fiindcă nu avea siguranța zilei de mâne. Chiar dacă ar fi avut nevoie de aceste lucruri și ar fi dorit să i le aducă cineva, putea el, oare, indica locul stabil unde să-l găsiască? Scrie însă din Roma, unde era nevoit să steie și unde avea chiar mare trebuință, atât de manta cât și, mai cu seamă, de cărțile misionare.

Pe Trofim îl vedem cu Pavel până la Troa (Fapte 20, 4—5). De aici merg cu toții, prin Mitilene, la Milet. Luca apoi ni-l semnalează la Ierusalim, în societatea lui Pavel (21, 29). Să admitem că Trofim dela c. 20 v. 4 este identic cu Trofim Efesanul dela c. 21 v. 29. Nu e oare semnificativ că Luca, pentru motivarea unei acuzații a Iudeilor că Pavel „a vârât în templu pe niște greci și a spurcat acest sfânt locaș", se mulțumește cu o neimportantă afirmație că iudeii văzuseră, mai înainte, în cetate pe Trofim împreună cu Pavel? Dacă Luca o spune aceasta ca martor ocular, atunci nu mai e un istoriograf documentat. Or, și Luca este de origine păgână, deci ca atare tot așa de bine reprezenta și el un aducător de spurcăciune, pentru templul jidovesc. Sau, poate Luca nu a fost cu Pavel?

Erau ei, evreii, rabiați contra lui Pavel, însă numai banalul fapt în sine că l-au văzut intrând cu un grec în cetate, nu cred să-i fi determinat la afirmațiunea că a vârât niște (deci mai mulți) greci în templu. Pavel avea cu sine vre-o 7 ucenici, aproape toți de origine păgână. Tocmai Trofim le-a scos ochii?

Pavel, de fapt, intră în templu cu 4 bărbați, indicați de presbiterii din Ierusalim, cari și-au făcut formele religioase de curățire.

Admitem că Trofim va fi fost în Ierusalim, dar tot așa de adevărat e și aceea că nu s'a mai întâlnit cu Pavel. După reculegerea sa din boală, la Milet, va fi luat și el drumul lung și obositor, spre Ierusalim, Pavel însă era prin Cezareea în lanțuri. Să nu pierdem din vedere nici aceea că, întâmplările din Ierusalim, Luca nu le mai povestește în persoana întâi a pluralului. Deabia la c. 27, după doi ani

de închisoare, când Pavel este trimis la Roma, reia Luca obicinuita-i frază: „dupăce s'a hotărât să *plecăm* ...". E deci probabil că Luca nu ca martor ocular îl pune în cauză pe Trofim. Sau, şi mai verosimil, Luca va fi întâlnit pe Trofim în Ierusalim, dar la o dată mult mai târzie. Prin urmare, la data scrierii Faptelor Apostolilor, uşor a putut să confunde unele date de fapte şi de timp.

Din câteva spicuiri, la întâmplare, ne putem convinge că redarea cu exactitate a unor întâmplări este în funcţiune de multe circumstanţe. Chiar şi pe un evanghelist, cum e Luca, încă îl poate stingheri absenţa, distanţa de loc şi timp, tot atâtea motive naturale cari ne întunecă precizia în povestirea unor fapte.

Iată de exemplu. La Fapte 9, 3 şi următorii, ni se povesteşte arătarea miraculoasă care a determinat încreştinarea lui Pavel şi zice: „însoţitorii auzeau glasul dar nu vedeau pe nimeni" (v. 7). La 22, 9 însă: „ceice erau cu mine au văzut lumina, dar nu au auzit glasul celui ce vorbea". Luca spune la Fapte 9, 25 şi următorii, că Pavel, din Damasc s'a dus la Ierusalim, unde Barnaba l-a prezentat apostolilor. Pavel însă, în epistola către Galateni (1, 17), spune categoric: „nici nu m'am suit la Ierusalim, la ceice au fost apostoli înainte de mine, ci m'am dus în Arabia". Numai după trei ani s'a dus să vadă pe Petru şi pe Iacob (Galateni 1, 19). Pe urmă, Luca în Evanghelia sa (24, 50) spune că Isus s'a dus cu învăţăceii Săi până spre Betania, unde binecuvântându-i s'a depărtat de ei şi a fost înălţat la cer. La Fapte (1, 12), aceasta scenă a avut loc pe muntele Maslinilor, unde a vorbit cu ei, şi, „după ce le-a spus aceste lucruri, pe când se uitau la El, s'a înălţat la cer (deci fără binecuvântare) şi un nor L-a ascuns din ochii lor. In fine, tot în Evanghelie (24, 53) se spune că apostolii după reîntoarcere, stăteau tot timpul în biserică. In Fapte însă, (1, 13—14) stăteau într'o casă obicinuită, unde stăruiau în cuget şi rugăciune, împreună cu femeile.

Le-am atins acestea, doar în fuga condeiului numai, nu ca să discut concluziuni, ci pentru simpla demonstrare, că nu tuturor amănuntelor este a li se da importanţă.

In sensul celor de mai sus, în ce priveşte pe Trofim şi Erast, reconstruirea faptelor ar fi aceasta. Trofim însoţeşte

pe Pavel în Azia (Fapte 20, 4), de unde se despart, trecând Pavel în Grecia, iar Trofim la Troa. Aici se întâlnesc şi fac misionadă împreună până la Milet. Trofim se îmbolnăveşte şi rămâne aici. Incă înainte de acest drum, Pavel trimite, din Efes, pe Timotei şi Erast în Macedonia (20, 22). După zarva de pe urma argintarului Dionisie, Pavel încă trece în Macedonia (20, 1) şi pe urmă în Grecia. Aici zăboveşte trei luni, după care timp vrea să ia drumul spre Siria, pe apă, dar a renunţat la această călătorie, din cauză că îl pândeau iudeii. Se reîntoarce deci prin Macedonia. Drumul la Siria, pe apă, se face dela Corint. Dat fiind că Luca la c. 20 v. 3, spune că „era gata să plece cu corabia", dovedeşte că Pavel a fost în Corint. In această călătorie, de sigur, a fost însoţit de vreun ucenic al său, luat tot de prin peninsula balcanică. Şi fiindcă acest cineva nu a fost Timotei, ce ne opreşte a presupune că însoţitorul său a fost Erast?

Trofim şi cu Erast erau tovarăşi de muncă ai lui Timotei. Se înţelege că Timotei, pierzând contactul cu ei, avea interes să ştie pe unde sunt. El fiind în Macedonia nu putea şti că Trofim a rămas bolnav în Milet, dar nici că Erast, plecat cu Pavel prin Grecia a rămas la Corint.

Când apoi Timotei e în Roma, la anul 61, starea lui Pavel, durerea lui Timotei că-l găseşte în lanţuri, preocupările misionare ale lui Pavel şi altele, nu le-a dat timpul necesar să precizeze petrecea lui Trofim şi Erast, sau nu în măsură ca, după un an de zile, Pavel să ştie că auvorbit despre ei.

Se prea poate ca însuşi Timotei să fi cerut relatări despre aceşti prieteni ai lui, pe cari nu-i va fi întâlnit pe nicăiri. Iar Pavel, care încă nu ştia de soarta lor, i-a indicat, pur şi simplu, ultima cunoştinţă nemijlocită asupra lor.

O altă obiecţiune mai e şi aceea că, în această epistolă, îşi simte moartea aproape, pe când în celelalte scrisori, plecate din Roma, vorbeşte de scăpare. Acest argument, însă are două tăişuri. Involuntar ne vine întrebarea, ce novoie a mai avut Pavel de cărţi şi manta, când şi aşa ştia că i se apropie sfârşitul... Dacă ştim însă că Pavel era bolnav când a scris lui Timotei, este natural, că starea lui de febră îi sugera şi gânduri de moarte. „Clipa plecării mele este aproape. M'am luptat lupta cea bună..." (4, 6—7) scrie

însuşi el. Tribunalul Cezarului nu putea să-i inspire atari gânduri, în faţa căruia a mai stat, iar a suferi martiriul pentru Hristos era doar o fericire dorită de el.

Nu ne putem opri nici asupra nedumeririi unora, că din prima închisoare nu putea să chieme pe Timotei şi Ioan Marcu, câtă vreme ambii l-au cercetat pe Pavel în Roma. Este însă o superficială concluzie. Nime nu neagă că Timotei şi Marcu au fost în Roma. Dar toată lumea ştie că Pavel nu a ţinut pe lângă sine, afară de Luca, pe nici unul din ucenicii săi. Din curtea lui Nero pleacă Epafrodit, cu epistola către Filipeni. Pe Tihic îl trimite la Efes şi Colose, împreună cu Onisim (care are şi epistola către Filimon). In epistola către Coloseni (4, 10) aminteşte că şi Marcu va pleca. Tot atunci scrie şi Laodicenilor (Col. 4, 16), probabil, trimiţând scrisoarea prin Marcu. Timotei era designat să plece la Filipi, (Filipeni 2, 19) îndată ce se va şti ceva pozitiv despre soartea lui Pavel. Pleacă însă mai curând, fiindcă nu ştie ce rezultat a avut prima înfăţişare la judecată, a lui Pavel (vezi II Tim. 4, 16). E cert prin urmare, că atât Timotei cât şi Marcu au fost în Roma, dar că în primăvara anului 61 au şi plecat cu anumite însărcinări apostolice. Nu e mirare, dacă după un an îi chiamă la sine.

După toate acestea, am putea proceda la interpretarea unor locuri din epistola a II-a către Timotei. Să facem însă o mică paranteză, stabilind care este domiciliul lui Timotei, la aceasta dată. Din epistolă reiese că Timotei se află într'o localitate cu Acvila şi Priscila şi cu Onisifor. Ori, Acvila este din Efes (Fapte 18, 26), creştin deja, care dă şi învăţături complementare lui Apollo. Are casa sa proprie, unde se adună comunitatea creştinească. Pavel îl cunoaşte din Corint, dacă nu cumva şi mai de demult, unde sunt în trecere expulzaţi fiind din Roma, şi la care stă în găzduire. (Fapte 18, 2). Ştiind că misionada a doua o face Pavel între anii 52—54, urmează că edictul de expulzare a lui Claudius s'a dat în 52, fiind că Acvila cu Priscila sunt de curând sosiţi la Corint. Deci după anul 54, Acvila este în Efez. Cetind epistola către Romani, care s'a scris afirmativ la anul 58, ar fi să credem că Acvila se află la Roma. Deci reîntors, după moartea lui Claudiu.

Ori, când Pavel scrie Corintenilor, prima epistolă, la anul 57, Acvila este încă tot în Efes. (I Cor. 16, 19). Iar când scrie Efesenilor, din Roma, Acvila nu este în Roma. Cade deci ipoteza că aceşti desinteresaţi prieteni ai lui Pavel s'au reîntors în Roma, respectiv că s'au stabilit din nou în acest oraş.[1] Rămâne să admitem că Acvila şi Priscila, după plecarea din Roma s'au aşezat definitiv în Efes. Chiar în opoziţie cu deducţia din epistola către Efeseni, unde Pavel omite a saluta pe aceşti prieteni ai săi. Acvila nu era un ucenic al lui Pavel, ci lucra pe cont propriu. Deci nu putea avea însărcinări misionare, deoparte, dar nu aveau nici interes să se reîntoarcă la Roma, dacă nu intenţionau să rămână acolo. Pavel îi trece cu tăcerea în epistola către Efeseni, din simplu motiv că, ne mai văzând Efesul de trei ani, nu putea şti dacă mai sunt sau nu în Efes. Când scrie lui Timotei însă, e deja informat despre domiciliul lor.

Ultimul argument pentru a presupune pe Timotei în Efes, este faptul că drumul lui spre Roma are să treacă prin Troa, de unde avea să ducă cărţile şi mantaua lui Pavel. In fine, Alexandru este timbrat ca unul, de care Timotei are să se ferească. Ori, acest Alexandru pare a fi din Efes. (Fapte 19, 33).

In lumina celor expuse până aici, epistola II cătră Timotei poate fi înţeleasă în felul următor:

Pavel scrie epistola sub o stare de boală fizică; ea nu are conciziunea altor epistole. Timotei se desparte de el cu lacrimi (1, 4) până încă Pavel nu stă la judecată, (4, 16). Deşi îl chiamă să vie la Roma, totuşi îi dă o sumă de instrucţii. Inchisoarea lui Pavel este deja de lungă durată, ce a pus la încercare pe mulţi prieteni şi colaboratori, cari pe rând l-au părăsit. Ştie şi Timotei pe mulţi, dar nu pe toţi, (1, 15). E mulţumit de Onisifor, care l-a căutat, l-a mângăiat şi nu i-a fost ruşine de lanţul de robie al lui Pavel. In decursul închisorii îl părăseşte Dima, din dragoste pentru lumea aceasta, (4, 10), iar Alexandru Căldărariu i-a făcut mult rău (4, 14). Il face atent să se ferească de toţi. In fine, îl roagă să vie la Roma.

---

[1] Imi face impresia că epistola către Romani s'a scris mult mai înainte de anul 58.

Atunci, când se discută o împrejurare ca aceea că Pavel a fost sau nu şi a doua oară în Roma, nu putem clădi pe detailuri, relatate cu lacune sau greşit. Dacă nu privim lucrurile în totalul lor şi sub aprecierea determinării a completului, — orbecăm din rătăcire în rătăcire, fără lumină călăuzitoare.

Epistolele lui Pavel trebuesc privite drept în faţă. Atunci nu pot justifica cu nimic, de ce, dacă unele sunt scrise după anul 64, nu poartă timbrul marilor zguduiri, produse de persecuţiunea lui Nero. Dacă am admite o a doua închisoare a lui Pavel, ar trebui să presupunem că nu numai şi aceasta a fost de lungă durată, dar că a avut aceleaşi peripeţii. Dacă aşa ar fi fost, ar fi spus-o însuşi Pavel în epistolele cunoscute. Care este raţiunea a-l pune pe Pavel încă odată în lanţuri şi a-l trimite la Cezarul, unde i s'a constatat odată nevinovăţia faţă de statul roman? Pavel se răsboieşte cu iudeii şi nu cu Romanii. Dacă a trăit peste anul 64 şi a fost însoţit, şi în pretinsa a doua închisoare, de Luca (vezi II Tim. 4, 11), de ce acest mare istoriograf al creştinismului tace, terminându-şi istoria cu anul 61? Dacă Pavel scrie lui Timotei din a doua închisoare, aceasta dată trebue pusă pe la anul 66. Cum poate Pavel, 4 ani în urmă, să facă aluziune la prima închisoare, al cărei rezultat îl va fi ştiut nu numai Timotei, ci toată lumea? E de-a dreptul absurd ca Pavel să se ocupe, aşa fără nici un rost, de întâmplări învechite şi poate şi uitate, şi să treacă sub tăcere marile sguduiri cu urmări fatale pentru creştinism.

Dacă ştim că Pavel, apostolul, a fost cel mai înverşunat combatant contra iudeilor, dacă este fapt istoric că aceşti co-naţionali ai lui se decid a-l omorî, încă în Damasc fiind şi deabia în stadiul de catechumen (Fapte 9, 23), dacă aceşti iudei fanatici îl persecută în Iconiu, voind să-l ucidă cu pietri (Fapte 14, 5), — îl urmăresc la Listra, unde îl cred ucis chiar (Fapte 17, 5), — se ţin de el până la Berea, de unde Pavel scapă de ei, luând drumul pe apă (Fapte 17, 13—15), — în Grecia îi întind cursă să-l potopească (Fapte 20, 3), — în Ierusalim îl scapă căpitanul roman dela moarte sigură (Fapte 21, 31 şi 36), — se conjură contra lui şi pun făgăduinţă, cu blăstăm, peste 40 de iudei, a nu gusta nici o mâncare până nu-l omoară (Fapte 23, 12—13),

— în fine îi întind cursă şi în Cezarea, când, dealtcum, e în închisoare; mă întreb atunci: ce ne poate opri a crede că aceşti neîmpăcaţi duşmani de moarte ai lui l-au urmărit şi la Roma, unde, în momentul când este eliberat şi pleacă cu noi planuri de muncă, îl pândesc şi-l ucid, pe drumul ce duce spre Orient?

Scrierile lui Pavel, din închisoare, sunt şi disperate şi pline de nădejdea scăpării. Insă acestea sunt sugestii individuale cari nu pot avea pretenţia unor prevederi profetice. Or, atunci, când a fost în Milet şi chiamă pe presbiterii efeseni la sine, dela care îş ia rămas bun cu cuvintele: „ştiu că nu-mi veţi mai vedea faţa, voi toţi aceia, în mijlocul cărora am umblat" (Fapte 20, 23 şi 38), a fost, negreşit, o prevedere profetică...

Iată cum se prezintă faptele prin prizma epistolei lui Aesculapus Cultellus:

Pavel se simte la marginea mormântului (vezi II Tim. 4, 6) nu că era în strâmtoarea temniţii, ci fiindcă era bolnav rău. Luca însuşi, îngrijorat de starea lui, află de bine să consulte şi pe Cultellus. Pavel, vindecat sau numai convalescent, pleacă, în toamna anului 62, dar este omorât, afară de Roma, şi cu el împreună şi Luca. Sunt îngropaţi lângă şosea, pe domeniul Pomponiei Graecina (Lucina), unde dorm 1 an şi 7 luni. Atunci se întâmplă persecuţiunea lui Nero, iar Lucina, pentru înhumarea multor creştini, deschide catacombele de lângă şoseaua Ostia, unde transpoartă şi moaştele Sfântului Pavel şi ale însoţitorilor săi.

Nimic contra Scripturilor, dar foarte lămuritor. Nu ne izbeşte de dogme, dar dărâmă o legendă: soartea lui Petru trebue despărţită de a lui Pavel...

Preotul VICTOR UNGUR

II. MISTICISMUL LUI SOLOVIEFF

de Preotul Dr. NICOLAE TERCHILĂ

La Solovieff şi la Eckehart observăm, că noţiunea fiinţei pure (das reine Sein-esse purum) este numai forma externă creată de raţiune, pentru a se putea apropia de realitatea supremă, dar care formă rămâne totuşi insuficientă pentruca să cuprindă pe Cel necuprins, căruia Meister Eckehart îi zice „omul îndumnezeit", iar Solovieff „Teantropos". Acesta este mai mult decât omul ajuns la fiinţă pură. Aici ne părăseşte orice noţiune. Realitatea „omului îndumnezeit" rămâne fantastică şi neînţeleasă pentru orce cugetător metafizician sau ontologist, fiind această „Realitate" obiect al credinţei, fiind ea minunea cea izbăvitoare. Noi credem că există o „Realitate" şi percepem şi cunoaştem ce este această „Realitate" zice Solovieff.[1]

Aceşti doi mistici se aseamănă — precum vedem — prin conţinutul speculaţiunei lor, prin ţinta lor soteriologică. Dar şi mai izbitoare este apropierea lor, în ceeace priveşte drumul care duce la izbăvire. Lipsesc cu desăvârşire la ei cunoscutele, sau obişnuitele căi sau proceduri mistice cum sunt: antrenamentul pentru trăiri mistice, îndrumări, exerciţii, dresuri spirituale, tehnica spiritualizării etc. Ambii sunt cu totul streini de orce vedenii mistice-oculte, de magic sau semimagic, de extase sau accese extatice.

Drumul pe care merg ei spre ţintă este acela al cunoaşterii şi anume o cunoaştere pe care se bazează pe o cercetare critică, pe o logică severă. „La o deplină cunoaştere — zice Solovieff — putem ajunge prin organizarea experienţelor religioase într'un sistem logic şi deplin închegat".[2] Este într'adevăr surprinzător, cum aceşti doi propoveduitori ai iraţionalului, necuprinsului şi neînţelesului devin în învăţătura lor teoreticieni severi, adevăraţi scolastici creându-şi formulele lor speciale. Şi unul şi altul încearcă să pătrundă pe calea specultativă în tainele realităţii nepătrunse, să iscodească referinţele ei ascunse şi să le comunice elevilor săi. De aceea misticismul lor are un caracter didactic.

Solovieff ca şi Eckehart susţine însă, că prin argumente ştiinţifice şi prin concluzii logice speculative, nu se poate dovedi exi-

[1] Vlad. Solovieff: o. c. vol. III, pg. 42.
[2] Ibid. pg. 44

stenţa lui Dumnezeu, puterea raţiunii fiind insuficientă pentru această supremă cunoaştere. „Toate argumentele raţionale — zice Solovieff — poartă un caracter ipotetic şi de aceea nu ne pot da o siguranţă absolută... Existenţa principiului divin pentru intelectul omenesc este numai o posibilitate, un adevăr condiţionat, care numai prin credinţă îşi poate primi absoluta sa verificare".[1]

Eckehart exprimă această părere în învăţătura sa despre facultăţile sufleteşti.[2] El deosebeşte o facultate sufletească proprie pentru cele inteligibile. Aceasta este „intelectul" care stă mai presus decât toată raţiunea, mai presus de această putere sufletească discursivă care formează noţiuni, conchide, argumentează. Acest intelect funcţionează cu totul altfel decât raţiunea pură. El împreună această învăţătură cu cea tradiţională tomistă despre „intelectus agens" şi „intelectus passivus". In locul celui dintâi intră însuş Dumnezeu sau Cuvântul său veşnic, care formează intelectul pasiv, dându-i acestuia astfel cunoaşterea. Iar această învăţătură se contopeşte cu învăţătura lui mistică despre naşterea „Fiului" în sufletul omenesc, ceeace susţine şi Solovieff aproape cu aceleaşi cuvinte.[3] Dar în forma lui liberă şi Meister Eckehart susţine ca şi Solovieff că Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin argumentele şi concluziile raţiunii, ci numai astfel, că sufletul, eliberându se de toate noţiunile, se coboară în sine, în adâncul său (Seelengrund) şi aici, ca în oglinda divinităţii, ca în locul unde intră şi iese însuş Dumnezeu, aici ajunge la cunoaşterea adevărului.

O astfel de intuiţie mistică se află la temelia învăţăturii lui Solovieff şi Eckehart şi formează izvorul tainic al afirmărilor şi al patosului lor înalt. In dialectica lor însă învălue amândoi acest fapt. Solovieff îşi dă toată silinţa să ajungă pe cale dialectică la principiile învăţăturii sale. La fel cu Meister Eckehart îşi sprijineşte teoriile sale pe o dialectică scolastică, se sprijineşte mult şi pe Plato, pentruca să-şi susţină ştiinţific părerile sale despre „fiinţă" şi ca de aici să ajungă şi pe cale raţională la unele învăţături mistice.

Dar misticismul său nu este rezultatul unui scolasticism de colorit platonic precum apare, ci invers. La temelia învăţăturii lui zace — precum am zis — o intuiţie mistică, care în mod firesc a adunat în jurul său ontologie, gnoseologie, logică platonică, folosindu-le ca mijloace dialectice cari servesc drept învelişuri pentru

---

[1] Ibid. pg. 43.
[2] M. Eckehart: o. c. vol. I. pag. 76 secv.
[3] Vlad. Solovieff: o. c. vol. I, pg. 82.

problemă. Fără aceste mijloace platonice şi-ar fi creat un limbagiu simbolic mai clar şi mai corespunzător scopului său. In parte se şi poate observa această creaţie. Terminologia sa îmbibată de spiritul simbolic şi plastic, propriu cugetării mistice ruseşti, întretaie neîncetat terminologia scolastică. Şi am greşi dacă am crede, că acest plasticism ar fi numai o formă de exprimare poetică, simbolică a terminilor săi ştiinţifici. Tocmai invers: aceşti termini sunt tocmai raţionalizări şi transformări artificiale ai unui bogat izvor intern. Tocmai acesta ne vorbeşte mai nemijlocit şi poate fi înţeles în sine. Spiritul scolastic străbate cugetarea lui adeseori în dauna celui mistic, mai ales atunci când vrea să arate, că teologia creştină are la bază revelaţia divină care — după părerea lui — nu este o minune, ci un fenomen natural, un proces istoric. „Intruparea lui Dumnezeu — zice Solovieff — nu este o minune în înţelesul brut al cuvântului, ci el este un fenomen mai nainte pregătit, care evoluiază logic în istorie“,[1] Solovieff dorea numai să lămurească viaţa religioasă, nu să o şi dovedească, dar — precum vedem — prea se ţine de acest principiu, spiritul speculativ scolastic înlocuieşte adeseori pe cel mistic.

In general vorbind însă procesul cunoaşterii la Solovieff are un vădit caracter mistic-religios. Orice obiect extern, orice realitate externă, fie aceea cosmică sau divină, este percepută în mod mistic, sau religios. „Existenţa unei sau mai multor fiinţe (Wesen oder Wesenheiten) se poate verifica — zice el — numai printr'un act al credinţei, care şi cele nevăzute le vede“.[2] De aici vedem că misticismul lui Solovieff nu se restrânge la terenul teosofic, ci se extinde asupra tuturor domeniilor realităţii. Nu numai existenţa lui Dumnezeu se percepe prin vederea tainică cu ochiul credinţei „care şi cele nevăzute le vede“, ci şi existenţa întregii lumi externe.

Vederea mistică se îndreaptă — mai ales la Solovieff — spre lumea lucrurilor, în care, cu toată variaţia şi pluralitatea, cu toată divergenţa şi lupta existentă acolo, descopere o unitate desăvârşită, o armonie dumnezeească în care zace rostul, adevărul lumii. Adevărul desăvârşit al acestei lumi zace în unitatea sa vie, adică în trupul spiritualizat al lui Dumnezeu. Această unitate nu este numai o idee abstractă. Ea este o putere vie şi personală a lui Dumnezeu. Fiinţa acestei puteri, care toate le împreună, ni se descopere în persoana divină-umană a lui Hristos.[3]

[1] Ibid. pg. 90.
[2] Vlad. Solovieff: o. c. vol. III, pg. 42.
[3] Vlad. Solovieff: o. c. vol. I, pg. 4-5.

Din aceste câteva cuvinte vedem cum, în faţa lumii pline de contraste, se ţese, în adâncul sufletului mistic, conturul unei lumi originale, eşită dintr'o profundă şi tainică privire în veşnicul raport al lucrurilor. Prin această intuiţie mistică gânditorul nostru nu caută nici sufletul, nici pe Dumnezeu, ci el caută unitatea armonică şi organică, prin care există şi se menţine lumea. Lucrurile din lume cuprinse de această privire nu mai apar multiple, desbinate sau chiar izolate, ci formează toate un întreg organic, o unitate, care este „marele tot", atot-unitatea. In această atot-unitate ideală în care contrastul şi excluzivismul n'au loc, se întronează logica specială a misticismului, pentru care nu mai sunt valabile două principii ale logicei naturale şi anume: principiul contrastului şi acela al excluderii terţiului. „Izolarea — zice Solovieff — este neputincioasă, adevărul se află în antipodul ei, în unitatea paşnică a lumii întregi".[1] Această unitate desăvârşită, această atotunitate este Dumnezeu. In El şi prin El există toată lumea. Tot ce se izolează, se desbină de aceasta atotunitate, trece din fiinţă în nefiinţă. Această desbinare, izolare este răul şi nonsensul.

Despre lucrurile cari „nu sunt" în Dumnezeu, învaţă şi M. Eckehart — precum am amintit în altă legătură de idei — că ele nu fiinţează, ci formează acel „Nimic" (das Nichts), „care arde în iad."[2] Iar în Dumnezeu se cunoaşte sufletul pe sine şi toate lucrurile în forma lor desăvârşită. Aşadar în strânsă legătură cu împreunarea, cu unitatea tuturor în Dumnezeu stă un alt fenomen al intuiţiei mistice, anume desăvârşirea, spiritualizarea, transfigurarea realităţii în dumnezeire. Această mistică transfigurare, care se va realiza în momentul împreunării cu Dumnezeu, este şi ţinta supremă a existenţei în cugetarea lui Solovieff, precum rezultă şi din următoarele lui cuvinte: „Intră în legătură internă cu Hristos, Dumnezeu-omul cel viu, recunoaşte prezenţa Lui reală în biserică, puneţi ca scop pătrunderea tuturor domeniilor vieţii omeneşti şi naturale cu Duhul Lui... ca să se împreune cerul cu pământul".[3] Impreunarea cerului cu pământul realizată prin întruparea lui Dumnezeu Isus în Hristos, care va îndumnezei, va transfigura prin biserica Sa toată lumea, formează sâmburele, esenţa creştinismului mistic, care este o lature specifică a ortodoxismului rusesc.

Şi Meister Eckehart vorbeşte despre transfigurarea lucrurilor,

[1] Ibid. pg. 4.

[2] M. Eckehart: o. c. Vol. I, pg. 126.

[3] Vlad. Solovieff: o. c. vol. I, pg. 7.

ca urmare a unificării cu dumnezeirea. Aici apar ele în deosebită lumină, în lumina dumnezeirii, în lumina eternităţii. Numai aici poate fi cunoscută realitatea după adevărata sa fiinţă. „Dacă vreau să cunosc fiinţa adevărată (das wahre Sein) — zice Eckehart, — trebue să o cunosc acolo, unde se află în sine însăşi: în Dumnezeu, şi nu în creaturi, unde se află numai în frânturi (Stückwerk). Singur în Dumnezeu există fiinţa întreagă şi divină“,[1]

Vedem deci că şi la el, ca şi la Solovieff, toată făptura primeşte strălucirea dumnezeirii atunci când se află în comunitate cu dânsa şi numai atunci primeşte o existenţă reală. Comunitatea cu dumnezeirea smulge fiinţa din existenţa sa singuratică şi izolată, care nu este cea adevărată şi realizează „atot-unitatea vieţii adevărate“. Această atot-unitate se realizează prin sfintele taine, cari formează viaţa mistică şi dumnezeiască a bisericii.[2]

Misticismul vieţii sacramentale este cel mai acasă — în biserica ortodoxă. „Misticii ruşi excelează mai ales în această privinţă“ zice şi cunoscătorul sufletului rusesc Th. G. Massaryk.[3] La primirea sfintelor taine, când sufletul se concentrează în evlavie, în adâncimile lui se desface vălul empirismului şi ochii spirituali văd acum toată suflarea şi toată făptura într'o unitate, care este atotunitatea divină.

Această privire mistică, prin care realitatea este percepută ca o „atot-unitate“ se împreună cu o sensaţie înălţătoare, care face să dispară spaţiul şi timpul din faţa misticului şi să vadă lucrurile în forma lor desăvârşită „în principio“. Spaţiul şi timpul sunt principiul individualităţii şi prin ele cade însuş acest principiu. M. Eckehart se pronunţă categoric în această privinţă zicând“ : „Spaţiul şi timpul sunt două lucruri imperfecte, frânturi, (Stückwerk), Dumnezeu este Unul desăvârşit. Deci dacă vrea sufletul să cunoască pe Dumnezeu, trebue să-L cunoască deasupra spaţiului şi a timpului. Numai cine vede deasupra spaţiului şi a timpului, acela vede o unitate nedespărţită“.[4]

Intuiţia mistică a lui Solovieff este însă de altă natură. El vede şi cunoaşte această unitate, această armonie strălucind şi din mijlocul realităţii spaţiale, din mijlocul pluralităţii haotice, care o acopere. Sufletului său mistic se revelează, se descopere unitatea şi armonia

[1] M. Eckehart: o. c. vol. I, pg. 138.

[2] Vlad. Solovieff: o. c. vol. I pg. 132.

[3] Th. G. Massaryk: Zur russischen Geschichts und Religions philosophie. Vol. II, pg. 255.

[4] M. Eckehart: o. c. Vol. I. pag. 137.

care formează rostul, sensul (logos; raţio) lumii ca o realitate, nu ca un ideal subiectiv. „Cu toate că principiul vieţii în lume este desbinarea şi lupta — adică haosul — lumea totuş se prezintă zice el — ca un întreg, ca o unitate".[1] Ceeace alţi mistici intuesc dincolo de spaţiu şi timp, Solovieff vrea să vadă şi să înţeleagă în mod logic, în cadrele spaţiului şi ale timpului. „Scopul nostru — zice el — de a pătrunde lumea cu raţiunea noastră, de-a o înţelege şi lămuri, sensul lumii, (unitatea armonică) poate fi descoperit pretutindenea". El încearcă prin urmare să împreune misticismul cu criticismul, sau precum foarte just constată Th. G. Masaryk „să împreune organic apa cu focul, cari se nimicesc unul pe altul".[2]

Fireşte această încercare nu-i reuşeşte, iar în sufletul său se deslănţuieşte o luptă tainică între raţionalismul său critic şi între misticismul tradiţionalist, biruind în sfârşit acest din urmă, precum se vede în opul său „Cele trei dialoguri" conceput spre sfârşitul vieţii sale.

Pentru celce nu este mistic, spaţiul şi timpul sunt condiţii apriorice pentru realitatea obiectelor şi a evenimentelor. Iar misticul adevărat, cum este de exemplu M. Eckehart susţine că în spaţiu şi timp contrastele nu se pot împreuna, dar dacă omul se poate elibera de cătuşile spaţiului şi ale timpului, pentru el în acelaş moment contrastele se împreună (coincidentia oppositorum). Numai pentru ochiul descoperit de vălul spaţiului şi al timpului se arată plenitudinea existenţei unitare. Numai astfel se poate intui „Unul" suprem, sau atot-unitatea, în care nu mai există divergenţă. Ori intuiţia lui Solovieff, care vrea să rămână spaţială „cunoscând pretutindenea unitatea armonică", nu are nimic comun cu această intuiţie. El vrea să cuprindă cu mintea pe „Cel necuprins". Atât la Solovieff cât şi la M. Eckehart putem observa tendinţa de a intui realitatea într'o unitate. Ori această intuiţie se poate săvârşi numai dincolo de spaţiu şi timp. Acolo „în principiu" se află şi „omul", unul, întreg care cuprinde nedespărţit umanitatea întreagă. Aici nu se află numai noţiunea „om", aşa cum o formează prin abstracţiune raţiunea noastră, în care perzistă deosebirea individuală, ci toate deosebirile individuale se contopesc aici într'o unitate. Dar prin această contopire existenţa individuală nu dispare. Eckehart ar respinge acuza că el ar nega nemurirea individuală.

In privinţa aceasta este identic cu Vl. Solovieff, care învaţă că

[1] Vlad. Solovieff: o. c. Vol. I, pag. 71.
[2] Th. G. Masaryk: o. c. vol. III, pag. 252.

omul ideal este „în acelaş timp o unitate şi o pluralitate, el este o fiinţă universală şi totodată şi una individuală, care cuprinde real în sine toate fiinţele individuale. Fiecare dintre noi, fiecare făptură omenească face parte în mod esenţial şi real din omul absolut şi este înrădăcinat în acesta".[1] Adică, precum oamenii individuali intră în unitatea şi plenitudinea fiinţei (Sein) desăvârşite şi armonice, toate intră şi se cuprind în această atotunitate şi nici una nu-şi pierde existenţa sa reală.

Însă în ce priveşte originea sufletului, Solovieff se deosebeşte fundamental de M. Eckehart. Solovieff susţine împreună cu Origen, sau cu Plato, că „în mod logic suntem nevoiţi să admitem, că sufletul omenesc nu trăieşte numai după moarte, ci a existat şi înaintea naşterii sale".[2] Iar M. Eckehart rămâne credincios faţă de dogma creştiunii zicând: „Sufletul ştie că a fost creat din nimic, de aceea doreşte să vadă pe acela care l-a creat".[3]

Am spus mai înainte că misticismul lui Solovieff şi al lui Mt Eckehart nu este vizionar. Misticul vizionar este omul miracolelor In aprecierea realităţii el se foloseşte de criteriul excepţional al judecăţii mistice. In acest principiu maladiv însă aflăm forţa, care creiază ascuţimea sensibilităţii umane şi o face, — precum spune dl profesor N. Crainic[4] — să pătrundă în realismul fantastic al lucrurilor. Aşa a fost Dostoiewski. Iar viziunile unui astfel de mistic sunt fâşii şi parcele din alte lumi unde zace principiul lor şi unde se ajunge numai pe cale anormală (epilepsie, asceză, monahism). Asemenea persoană, numită de ştiinţă psihopat, iar de credincioşi sfânt,[5] dovedeşte că el este mai aproape de lumina ce se va descoperi tuturor la sfârşitul veacurilor. Vizionarul are vederi supranaturale, revelaţii speciale şi primeşte lumini cereşti. El străbate prin vălul aşezat în faţa lumii suprapământeşti şi ca prin lumina fulgerului din nopţi întunecate i se permite câte o privire apocaliptică în lumea îmbrăcată în lumina desăvârşirii. „Sufletul amuţeşte în faţa nemaipomenitei străluciri a Celui intuit şi-şi uită de sine exultând de bucurie. Iar când îşi revine doreşte să vestească pe cel fără de nume".[6]

---

[1] Vlad. Solovieff: o. c. Vol. III, pag. 158.

[2] Ibid. pag. 160.

[3] M. Eckehart: o. c. vol. I, pag. 132.

[4] Nichifor Crainic: Dostoiewski şi creştinismul rusesc. (Manuscris).

[5] Prof. Dr. Georg. Mehlis: Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen. München 1927, pag. 11.

[6] Ibid. pag. 13.

Misticul vizionar simte ca o povară contrastul între natural şi supranatural. Dar intuiţia mistică a lui Solovieff ca şi alui M. Eckehart trece peste acest contrast supărător. Ea este o forţă creatoare o putere sufletească pentru perceperea „principiilor", a ideilor, o putere sufletească, prin care omul se poate ridica deasupra perceperii sensoriale la vederea nemijlocită a ideii, a esenţei, ceeace numeşte R. Otto „Numenon". Dar ea este totodată şi puterea de cunoaştere generală. Şi tocmai aici aflăm o trăsătură caracteristică în misticismul lui Solovieff şi Eckehart, o trăsătură care îi deosebeşte de misticii vizionari. Vizionarul îşi povesteşte vedeniile, cari sunt subiective. Credinciosul acceptă cele spuse de omul esceptional pentru autoritatea acestuia. Nu aşa stau lucrurile cu Solovieff sau la M. Eckehart. Solovieff pretinde şi în domeniul religios o cunoaştere obiectivă, la care poate ajunge omul (nu numai cel excepţional) dacă-şi abate atenţia sa dela cele lumeşti şi se îndreaptă cu tot cugetul său spre cele spirituale.[1]

Totaşa admite şi M. Eckehart o intuire a esenţialului (Wesenschau) pentru sufletul oricărui om, dacă acesta în adâncul sufletului său (Seelengrund) rămâne concentrat, nu se împarte legându-se cu puterile sale de făpturile pământeşti. Pentru această intuiţie spirituală, care duce la impreunarea mistică cu divinitatea, cere Eckehart dela tot omul puritatea sufletului (Seelische abgeschiedenheit)[2] evacuarea lui de toate gândurile şi dorinţele, aşa cum cântăm noi la sf. Liturghie în Heruvic: „Toată grija cea lumească să o lăpădăm, ca pe Impăratul tuturor să-L primim"...

Spiritul mistic al lui Solovieff străbate şi întreaga lui metafizică. Pornind din Atot-unul cunoscut prin intuiţie mistică, Solovieff îşi construeşte în spiritul lui Origen sau al lui Plato, întregul său sistem metafizic. Totul se cuprinde în divinitate într'o formă potenţială ca neexistent (μη ὄν) ca materie primă". Şi determinându-se pe sine din eternitate dumnezeirea, realizează neîncetat această potenţă, dând naştere existenţei.[3]

Meister Eckehart însă respectă în această privinţă dogma creaţiunii, dar tradează şi el o influinţă platonică. După părerea lui, Dumnezeu crează lumea din nimic, şi nu admite ca Solovieff, o materie primă. Dumnezeu face lumea ideală după planul său etern, care se află în El ca idei eterne. Ideile sunt cuvântul lui Dumnezeu, care a

---

[1] Vlad Solovieff: o. c. vol. III, pg. 108.

[2] M. Eckehart: o. c. vol. I, pg. 57 secv.

[3] Vlad. Solovieff: o. c. vol. III, pag. 168.

existat la El mai înainte de toţi vecii. Lumea în spaţiu şi în timp o face după aceste idei şi fiind aceasta conţinutul fiinţei Sale divine, El face lumea după chipul şi asemănarea Sa.

In acest loc seamănă cu Solovieff, care ca şi el — consideră lumea ca pe un „chip viu al lui Dumnezeu".[1] Dumnezeu ca atotunitate este fiinţa făpturii întregi, aşa precum El este bunul, adevărul şi frumosul suprem ale căror idei se află în Dumnezeu. Toate aceste afirmaţii au un aspect „panteist", ele însă nu sunt altceva — mai ales la M. Eckehart, — decât o încercare de a exprima în mod ştiinţific noţiunea creştină a facerii şi a făpturii, şi anume cu mijloacele unei speculaţiuni filosofice, îndeosebi platonice.

Solovieff, ca şi M. Eckehart, vorbind despre lume sau cosmos, înţeleg cosmosul ideal, sau acea lume a ideilor, prin care se poate explica şi înţelege rostul cosmosului pământesc, care este expresia celui ideal. Naşterea acestei lumi a ideilor nu este altceva decât cunoaşterea de sine a lui Dumnezeu în plenitudinea fiinţei sale şi exprimarea acestei cunoaşteri sau reprezentări, în cuvânt. Dumnezeu spunându-şi „cuvântul" naşte pe Fiul Său din veci în veci.[2] Aşadar lumea nu este Dumnezeu, în înţelesul panteismului naturalist şi nici chiar în sensul panteismului idealist, precum încearcă să arate acest lucru Solovieff,[3] pentrucă lumea întru începuturi „in principio" a existat în Dumnezeu ca o totalitate de idei, formând obiectul cunoaşterii lui Dumnezeu. Acest obiect nu este Dumnezeu, ci numai conţinutul subiectului divin, pe care — prin activitatea internă a cugetării — îl separă de sine, îl obiectivează, cam aşa cum îşi obiectivează idea sa genială un geniu.

Solovieff ca şi M. Eckehart — în urma prea puternicei influenţe platonice — nu prea fac deosebire între facerea lumii ideale şi materiale, şi atribue adeseori şi lumii materiale eternitatea şi unitatea cu Dumnezeu. Invăţând ei că Dumnezeu a făcut lumea după chipul şi asemănarea sa, era uşor să admită că Dumnezeu a împrumutat şi făpturii din fiinţa Sa.

Dar câtă vreme M. Eckehart admite existenţa făpturii în sine, înafară de Dumnezeu, adică a făpturii rele, sau cu un cuvânt existenţa răului fără ca să îndrăsnească a întreba după originea lui, Solovieff stăpânit mai mult de un spirit gnostic, cercetează, mai

[1] Vlad. Solovieff: o. c. vol, I, pag. 90.

[2] Vlad Solovieff: o. c. vol. III. pag. 152 secv. şi M. Eckehart, o. c. vol. II, pg. 155 s.

[3] Vlad Solovieff: o. c. vol. III, pag. 106 secv.

departe și afirmă că „originea răului se poate afla în lumea veșniniei, în lumea preexistenței".[1] Această lume veșnică și independentă a ideilor, care este obiectul cugetării lui Dumnezeu, o numește Solovieff și suflet cosmic (Weltseele) și este identic și cu lumea și co umanitatea ideală sau Sofia. Acest suflet cosmic este absolut liber și poate dori să stăpânească singur ca un Dumnezeu, ceeace nu i se cuvine. Prin această tendință spre un centru propriu (egocentrism) pierde legătura cu centrul adevărat, cu Dumnezeu, cade din Atot-unitatea iubirii în pluralitatea haotică.[2] Aceasta este căderea, în urma căreia — după cuvintele Apostolului — „lumea toată întru cel rău zace".

Dar sufletul cosmic nu și-a pierdut dorința, tendința spre atot-unitate și se descopere privirii mistice a lui Solovieff în întregul proces cosmic și istoric ca un lanț nesfârșit de teofanii, între cari încadrează el și întruparea lui Dumnezeu.[3] Prin Hristos și prin Biserica lui dreptmăritoare se va întoarce sufletul cosmic la atot-unitatea divină (elementele făpturii și omul se împreună de nou cu Dumnezeu prin sfintele taine), materia se spiritualizează și împărăția lui Dumnezeu ia ființă, făptura primește iarăș adevăratul chip al lui Dumnezeu.[4]

Solovieff, ca și M. Eckehart, e realist în înțelesul adevărat al cuvântului, nicidecum idealiști. Lumea pentru ei nu este numai idee sau reprezentare. Aceasta este — așa cum o percepe privirea adevărată, cea mistică — o realitate adevărată, independentă de orice reprezentare, o realitate unitară. Real este și izvorul a tot ce ființează. Despre acest izvor (Quellborn, Urquell) vorbesc acești doi mistici aproape la fel, ca despre o realitate pe care o putem cunoaște coborându-ne în adâncimile neclintite și tăcute, in cari își are începutul său râul tainic al realității noastre proprii. Aici percepem izvorul primordial al vieții noastre spirituale și al vieții în genere. Aici ajungem la cunoașterea reală a lui Dumnezeu, care este începutul, substanța primă a tuturor lucrurilor, care este Dumnezeu-Tatăl.[5]

Împreunarea mistică a sufletului cu Dumnezeu însă are urmări, cari deosebesc iarăși pe misticii noștri. M. Eckehart afirmă prin

[1] Vlad Solovieff: o. c. vol. III, pg. 168.
[2] Vlad. Solovieff: o. c. vol. III, pag. 176—7.
[3] Vlad. Solovieff: o. c. vol. I , pagc, 31.
[4] Ibid. pag. 134.
[5] Vlad. Solovieff: o. c. vol. III, pg. 108 și M. Eckehart: o. c. vol. I, pg. 167.

cuvintele fericitului Augustin şi ale sf. Scripturi, că sufletul care s'a împreunat cu Dumnezeu, sufletul care iubeşte pe Dumnezeu, sufletul în care s'a născut Dumnezeu este identic cu Dumnezeu. Pentrucă — zice fericitul Augustin — ceeace iubeşte sufletul, cu acela se identifică. Dacă iubeşte cele pământeşti, devine pământesc, dacă iubeşte pe Dumnezeu, devine Dumnezeu; precum zice Scriptura: Voi sunteţi toţi Dumnezei.[1] Aceste cuvinte tradează un raport al misticului faţă de Dumnezeu, ce apare ca impietate de gândire pentru orice credincios ortodox. Elementul acesta de îndrăsneală blasfemică n'are loc în nici o religie. Fiecare religie, ce e drept, — caută înălţare sufletească, ridicarea omului deasupra celor mărginite; apropierea de desăvârşire, împreunarea cu Dumnezeu. Dar oricât de strânsă ar fi această legătură între om şi Dumnezeu, distanţa între creator şi creatură se menţine totdeauna. Părerea aceasta o susţine bine motivată şi dl V. Godeanu, care zice între altele următoarele: „A iubi pe Dumnezeu nu poate însemna că suntem de aceeaş natură, de aceeaş fiinţă cu El. Omul, după noi, trebue să rămână creatură. El e făcut de Dumnezeu, după chip şi asemănare, dar nu e chiar ca Dumnezeu. Asupra acestor probleme, înţelegerea noastră ortodoxă urmează calea tradiţională".[2]

Vlad. Solovieff, care rămâne ortodox în concepţia sa filosofică — precum am arătat în alt loc — nu se identifică cu M. Eckehart. In această privinţă chiar susţinându-şi această părere a sa cu cuvintele Scripturii, Solovieff spune categoric, că în urma legăturii noastre cu Dumnezeu, nu putem susţinea că suntem toţi dumnezei, pentrucă în acest caz ar trebui să acceptăm un mare număr de dumnezei. La Solovieff cuvintele Scripturii citate de Eckehart: „Voi toţi sunteţi Dumnezei", confirmă numai existenţa unei legături cu Dumnezeu, nici decum o identificare cu Dumnezeu. Chiar şi când se va realiza împreunarea tuturor, în împărăţia lui Dumnezeu, atâ, de clar văzută prin intuiţia mistică a lui Solovieff, nici în această unitate ideală, făptura nu este identică cu Făcătorul său, ci rămâne numai chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

Ordecâteori vorbeşte Solovieff despre împreunarea mistică cu divinitatea, în care cunoaşte pe această cale pe Dumnezeu-Tatăl, începutul a toate, se fereşte de acest sentiment de îngâmfare, care stă în cea mai flagrantă contrazicere cu sentimentul de umilinţă şi smerenie în oricare religie şi în deosebi în ortodoxia rusească.

---

[1] M. Eckehart: o. c. vol. I, pg. 54.

[2] Virgil Godeanu: Filosofia religiei, pg. 161.

O trăsătură caracteristică pe care o putem descoperi la misticii noştri este şi perceperea Dumnezeului imanent, nu a celui transcendent. Divinitatea concepută pe deoparte în tablouri din viaţa socială, ca Tată, Stăpân, Impărat, Judecător, pe de altă parte în tablouri dinamice ca puterea, sau lumina şi focul vieţii, această dumnezeire pătrunde în miezul vieţii, devine ea însăşi principiul vieţi înoite şi supranaturale. Ea devine conţinutul, esenţa, fiinţa vieţii aceluia care o trăieşte. La aceşti mistici e vorba de un Dumnezeu trăit ca un principiu de putere internă. Pe acest Dumnezeu îl propovăduieşte M. Eckehart când zice: „De aceea s'a scris toată Scriptura, de aceea a făcut Dumnezeu toată lumea, ca Dumnezeu să se nască în suflet şi sufletul să se nască în Dumnezeu"; [1] şi Solovieff când zice: „Este nevoe ca Logosul divin să se nască în suflet, nu să lucreze numai de afară asupra sufletului". [2]

Această învăţătură a lor stă în armonie cu învăţătura creştină, despre „împărăţia ceriurilor care este în mijlocul nostru"; adecă despre acea împărăţie, pe care o aşteaptă creştinismul, dar care proectează de acum o umbră tainică în lumea noastră şi trăieşte şi lucrează aici în mod tainic (asemenea aluatalui), biruind cu puterea sa tainică pe Satana cu toate mesteşugurile lui, înnoind, transformând şi spiritualizând lumea.

Aceste învăţături mistice ale lui Solovieff şi Eckehart izvoresc din profunda lor credinţă creştinească şi au în centrul lor învăţătura creştină despre ipostaze. Speculaţiunile ipostatice la aceşti mistici au însă scopul vădit de a infiltra dogma trinitară în nervura vieţii de toate zilele. Acest fapt rezultă mai ales din învăţătura lor despre naşterea Logosului divin în sufletul omenesc şi este identică cu învăţătura despre neîncetata revărsare a Duhului sfânt. Şi această învăţătură a lor despre naşterea Logosului divin în sufletul omenesc împrumută suprema valoare misticismului lor, pentrucă adevărata religie se află numai acolo, unde omul trăieşte în Dumnezeu şi Dumnezeu trăieşte în om.

(Va urma) Preot Dr. N. TERCHILĂ

[1] M. Eckehart: o. c. vol. I, pag. 5.1

[2] Vlad. Solovieff: o. c. vol. III, pag. 158.

MIŞCAREA LITERARĂ

Preotul Mihail Bulacu, docent universitar, profesor la seminarul pedagogic universitar din Bucureşti: PEDAGOGIE CREŞTINĂ ORTODOXĂ, Bucureşti 1935, pg. 571. Preţul Lei 200.

Educaţia tineretului este de o importanţă nebănuită, pentrucă la vârsta aceasta generaţia tinără trece prin cele mai mari greutăţi, prin cele mai intense frământări interne. Râul de viaţă tinerească în primăvara vieţii se zbuciumă impetuos în tendinţa sa de a-şi croi acea alvie, în care are să se scurgă în anii maturităţii. Lupta pentru trasarea drumului vieţii este foarte grea şi poartă caracterul pronunţat al spiritualităţii. A întinde mâna de ajutor aşteptată de generaţia tinără în cele sufleteşti, la locul prim este chemat educatorul. Această chemare a lui este foarte frumoasă, dar şi nespus de grea şi plină de responsabilitate. Destinul omului tinăr este în mâna conducătorului lui sufletesc.

Necesităţile sufleteşti ale tinerimii de azi sunt foarte multiple. Viaţa care o aşteaptă, cere multe dela ea; de aceea nu este lucru uşor ca educatorul să apară în ochii omului tânăr ca fiinţă, de care acesta are cea mai arzătoare nevoie.

Conştient de această grea chemare, oricare educator va întinde mâna cu deosebită bucurie spre cartea părintelui profesor M. Bulacu, ca spre cea mai bogată sursă pentru îndrumările necesare la îndeplinirea chemării grele de educator. In acest studiu temeinic apărut la timpul cel mai oportun cetitorul află tratate cu multă competenţă toate acele probleme cari se găsesc la temelia unei educaţii cu adevărat româneşti. Aşa: problema religioasă, morală, psihologică, didactică, metodică sunt trecute prin prisma unei culturi *„creştine ortodoxe"*. Din ştiinţele auxiliare ale unei pedagogii moderne din psihologie, etică, biologie autorul bine orientat în vasta literatură modernă a acestor ştiinţe, ştie zidi o temelie solidă pentru o educaţie corespunzătoare tuturor cerinţelor de azi, imprimându-i acesteia pecetea proprie sufletului românesc, care s'a născut „creştin ortodox".

Prin materialul imens, orânduit conştiincios, părintele Bulacu vrea să ne îndrume pe căile ce duc la scopul suprem al educaţiei care este „formarea caracterului creştin ce stă în vârful piramidei pentru preocupările pedagogiei creştine" (p. 16).

Acest material îl împarte în nouă capitole mari şi anume: I. „Creştinismul şi pedagogia", care tratează datele esenţiale ale antropologiei creştine, arătând, că omul este o fiinţă psiho-fizică, cu o vădită tendinţă de orientare spre cele spirituale, pentru realizarea cărora îi stă într'ajutor impulsul de activitate existent în fiinţa omenească.

Cap. II vorbeşte despre „Pedagogia creştină în şcoala românească", care s'a născut şi desvoltat în „pridvorul Bisericii" şi care — dacă a primit influinţe streine sufletului românesc — în prezent caută să revină la sânul mamei.

Cap. III. Idealul pedagogiei creştine, pe care-l află autorul în armonizarea voinţei omeneşti cu voinţa lui Dumnezeu, ce duce la scopul suprem al educaţiei, la formarea caracterului creştin.

Cap. IV. Realitatea psihologică religioasă. Cunoaşterea sufletului este prezentată ca o condiţie esenţială pentru realizarea idealului pedagogic. Autorul se arată ca un temeinic cunoscător în ale psihologiei religioase şi ştie să se folosească de cele mai nouă metode de cercetare a individualităţii sub raport religios, pentru a ne dovedi că în sufletul omenesc există anumite virtualităţi religioase, cari nu se pot desvolta numai prin efortul omenesc.

Cap. V. Naturalul şi supranaturalul în pedagogia creştină. Firea noastră cea stricată nu poate ajunge la desăvârşire, singură. Are nevoe de harul divin. Astfel ajunge la concluzia, că realizarea idealului creştin este rezultatul unui sinergism între forţele omeneşti şi cele dumnezeeşti; această colaborare pedagogia laică nu o cunoaşte.

Cap. VI. Biserica creştină ortodoxă centrul pedagogiei creştine. Idealul pedagogiei creştine se poate realiza numai în Biserică, pentrucă Ea singură este administratoarea harului divin, iar preotul ca slujitor al celor sfinte este cel mai important factor al pedagogiei creştine.

Capitolele VII, VIII şi IX tratează educaţia intelectuală, religioasă şi morală, care trebuie să se facă în spiritul creştinismului ortodox, care va aduce la încreştinarea tuturor facultăţilor sufleteşti: intelectului, sentimentului şi a voinţei. În această parte a lucrării autorul ni se prezintă ca un destoinic pedagog religios şi ca un temeinic cunoscător al tuturor realizărilor în domeniul pedagogiei în general şi al pedagogiei religioase în special. Pe când alţi autori români de lucrări pedagogice au tratat prea puţin pedagogia religioasă creştină a sfinţilor Părinţi, în lucrările cărora se află temelia şcoalei ortodoxe, părintele Bulacu confruntă metodele pedagogiei moderne cu principiile pedagogice din èra patristică, plecând direct dela izvoare şi pune astfel pe cetitor în contact nemijlocit cu gândirea dascălilor sfinţi şi dă astfel tuturor educatorilor, în deosebi preoţilor şi profesorilor de religie, acele principii de bază ale educaţiei religioase, de cari trebue să fie călăuziţi toţi adevăraţii educatori ai tineretului român.

Cetind cartea părintelui Bulacu ar putea să rămână însă cineva şi cu impresia, că problemele — de istorie, pedagogie generală, psihologie religioasă, teologie, didactică, metodică, etică etc. — pe cari le îmbrăţişează autorul, sunt prea multiple şi prea vaste şi deci foarte greu pot fi cuprinse într'o unitate organică. Mulţimea şi vastitatea problemelor nu permit o temeinică aprofundare a tuturor deopotrivă. Cu greu poate comprima cineva pe o pagină răspunsul

ce-l aşteaptă cetitorul de exemplu la capitolul: „Pedagogia creştină modernă"; sau „Pedagogi creştini celebrii"; sau „Cunoaşterea absolută"; sau „Emotivitatea religioasă şi graţia divină" etc. Acestea par a fi titluri cari pretind prea mult dela autor. Din cauza aceasta materialul vast, dar extrem de interesant, n'a putut fi aprofundat şi concentrat îndeajuns, ceeace mărturiseşte şi autorul la sfârşitul studiului său zicând: Iar ca sfârşit trebue să mărturisim că fiecare lature şi capitol al acestui studiu sumar făcut în pedagogia creştină ortodoxă, necesită a fi reluat în minuţioasă cercetare şi sistematizat mai adânc" (pg. 551).

Faptul acesta însă nu scade nimic din marea valoare a lucrării pentru remedierea crizei prin care trece actualmente educaţia în general; dimpotrivă ea creşte prin aceea că studiul de faţă pune o mulţime de probleme, cari atrag atenţia pedagogilor şi teologilor, îndrumând cercetările lor spre nesecatele izvoare de apă vie ale ortodoxiei menite să stâmpere setea după adevărata viaţă a lumii de azi, care s'a deşteptat şi s'a smuls din ghiarele morţii sufleteşti răspândite de materialism.

In general, studiul părintelui M. Bulacu este fructul unei îndelungate şi trudnice preocupări de interesantul şi actualul subiect: „Pedagogie creştină ortodoxă". Din paginile voluminoasei cărţi ni se desprinde o vastă cunoştinţă împărechiată cu o experienţă pedagogică, o temeinică cultură teologică şi pedagogică deopotrivă puse în slujba unui ţel frumos, care este descoperirea comorilor ascunse în ortodoxie şi valorificarea lor pentru educaţia generaţiei de mâne.

Dr. NICOLAE TERCHILĂ

Isidor Todoran: PROBLEMA CAUZALITĂŢII IN ARGUMENTUL COSMOLOGIC. Cluj 1935. Pagini 206.

Intre apologeţii principiilor fundamentale ale creştinismului răsare cu cinste un nume nou: Isidor Todoran, profesor de religie în Cluj. După îndelungate şi temeinice studii teologice şi filosofice, iese la iveală cu o lucrare al cărei subiect e piatră de temelie în arhitectura impunătoare a apologeticei creştine.

Cauzalitatea a dat mult de lucru filosofilor şi teologilor mai ales din timpurile moderne. Unii au negat-o, alţii au susţinut-o în explicarea lumii. I. Todoran ne dă o clară şi preţioasă contribuţie la cunoaşterea ei, atât sub raport istoric, cât şi logic.

In întroducere afirmă că Dumnezeu este adevărul principial şi fundamental al religiei, al moralei şi bunul suprem al omenirii. La cunoaşterea Lui ajungem pe calea revelaţiei, dar şi pe calea filosofiei. Punctul dela care se desfăşură toată expunerea este întrebarea: „Nu cumva adevărul fundamental al revelaţiei şi credinţii, Dumnezeu, este şi adevărul fundamental al raţiunii?" (p. 9).

In capitolul prim avem o lămurire a câtorva noţiuni filosofice şi a raporturilor dintre ele: cauză, efect, principiul şi legea cauza-

lităţii şi a raţiunii suficiente, fenomen—noumen, absolut-contingent (p. 10—23).

Urmează capitolul al doilea cu un scurt istoric al problemei cauzalităţii, curentele de cugetare (empirismul, raţionalismul şi idealismul) şi filosofii cari au negat sau au susţinut cauzalitatea, până în pragul vremii noastre (p. 24—56).

In capitolul al treilea: Cauzalitatea în mentalitatea primitivă, autorul combate concepţia şcoalei sociologice franceze (Lévy Bruhl), care afirmă că primitivii sunt radical deosebiţi de civilizaţi, şi susţine că între primitivi şi civilizaţi nu este diferenţă de natură, ci numai de grad. Nu există o mentalitate prelogică, primitivă şi una logică, civilizată. Noi aflăm şi la primitivi numeroase şi puternice raţionamente logice, aşa dupăcum întâlnim şi la civilizaţi atâtea elemente mistice şi uneori magice. Şi primitivii s'au ocupat, în felul lor, de cauzalitatea lumii şi a lucrurilor. Concepţia despre inexistenţa cauzalităţii la primitivi nu reflectă cugetarea primitivilor, ci „reflectă mai mult mentalitatea sociologilor europeni...; ea este „made in Europa" (p. 57—80).

Dupăce în capitolul al patrulea avem o expunere documentată asupra existenţii şi cunoaşterii lumii obiective, fără de care nici ştiinţa nu e posibilă, (cu înlăturarea agnosticismului), urmează capitolul cinci, despre fundamentarea principiului cauzalităţii. Rezultatul acestei complicate operaţiuni logice, ce merge până la limitele raţiunii este, că principiul cauzalităţii formează o judecată sintetică ce nu se poate fundamenta pe cale pur raţională. Baza justificării ei este mai mult necesitatea, decât evidenţa (p. 81—132).

Capitolul al şaselea: raţional şi iraţional în cunoaşterea religioasă. Pe lângă concepţia „prelogică" a şcoalei sociologice franceze şi pe lângă agnosticism, s'au ivit mai de curând şi alte piedeci în calea cauzalităţii. Anume: iraţionalismul lui Rudolf Otto şi intuiţionismul lui H. Bergson şi Ed. Le Roy; două extreme la cari a dus raţionalismul exagerat. Dar iraţionalul în religie e un element secundar, adăugat celui raţional şi nu invers. Fără idei nu există nici sentimente. In ce priveşte intuiţionismul, el duce la agnosticism şi distruge cunoştinţa, fiind mai mult poezie decât filosofie. Deci cea mai bună cale spre cunoaşterea lui Dumnezeu, în filosofie, este calea raţionalităţii (p. 152), cu care se ocupă capitolul al şaptelea. Aci autorul, dupăce trece peste piedecile ce se pun în calea cunoaşterii lui Dumnezeu pe cale raţională, ajunge la o serie de 20 de concluzii cari cu ajutorul cauzalităţii fundamentează cunoaşterea lui Dumnezeu (p. 176).

Ultimul capitol, opt, cuprinde expunerea argumentului cosmologic cu aplicarea principiului cauzalităţii în dovedirea existenţii lui Dumnezeu. Aci facem cunoştinţă cu cele patru căi sau ramuri ale argumentării cosmologice: cauzalitatea, mişcarea, contingenţa şi entropologia (legea deprecierii energiei spre nivelarea temperaturii), ca să ajungem la concluzia logică şi clară a întregii lucrări: „Cauza

necesară şi transcendentă, inteligentă, creatoare, infinită şi unică nu poate fi decât Dumnezeu personal" (p. 200). Ultima explicaţie a realităţii este Dumnezeu. La cunoaşterea Lui filosofică ajungem cu ajutorul raţionamentului cauzal... „Adevărul fundamental al credinţii este şi adevărul fundamental al raţiunii... Raţiunea noastră nu-şi află liniştea până nu ancorează la ţărmul absolutului. Astfel, întreaga gânuire ne duce spre Dumnezeu"... (p. 202).

Cartea împlineşte toate criteriile unui studiu ştiinţific. Autorul, sprijinit pe o bogată şi selectă bibliografie, analizează rând pe rând dificultăţile şi înlătură obiecţiunile şi piedecile pe cari speculaţia filosofică le pune în calea argumentării cosmologice a existenţii lui Dumnezeu şi a cunoaşterii Lui pe cale raţională. Stăpân pe raţionamentele logicei şi acasă în problemele filosofiei contimporane, Isidor Todoran ne frământă spiritul, ne ridică în sferele înalte ale cugetării pure şi ne duce până la marginile întunericului, dincolo de care nu se zăreşte decât Dumnezeu. Şi când ne-am obosit în hora ideilor pe care forţa spiritului o joacă până la oboseală, aproape de marginile relativităţii, ne aruncă obosiţi în braţele Dumnezeirii, la pieptul căreia aflăm odihna şi pacea.

Uşor în expunere şi logic în argumentare, I. Todoran ne-a dat o bună monografie asupra unui însemnat şi frumos subiect de filosofie şi apologetică creştină. ILARION V. FELEA

Bettex (F.): MINUNEA, traducere de *Pr. I. Mihălcescu* şi *Pr. Ioan Negoiţă*, Ediţia II, Bucureşti, Editura Cugetarea, 1935, in 8°, 115 pag. Lei 25.

Evenimentul aşa de neaşteptat de pe malul anticului Danubiu, teofania lui Petrache Lupu, e cauzatoarea unui cataclism metafizic pentru întregul vlăstar latin dela Dunăre. Indiferent dacă e minune sau nu, faptul că în secolul al XX-lea un om simplu are o viziune şi devine un predicator al ţării întregi, e ceva ce trece limitele în cari ne place să închidem normalul. Faptul acesta pune pe orice om care vibrează la oscilaţiile ritmului postbelic, în faţa întrebării: oare e posibilă minunea şi dacă e logic posibilă, se'ntâmplă în realitate?

Punându-şi această întrebare, omul care nu vrea să devină sclavul unei păreri care pluteşte în aerul veacului şi după vorba lui Spengler îl respirăm odată cu oxigenul şi care de fapt e o urmare a materialismului ateu şi a antropolatriei rezultate din ruperea dependenţei de Creator — va încerca să mediteze asupra posibilităţii minunii. In ajutorul acestui om vine şi noua carte, apărută în ediţia a 2-a, a pastorului F. Bettex. Din Bettex a mai apărut în româneşte „Creştinismul şi studiul naturii" care s'a răspândit destul de rapid; dovadă faptul că a apărut şi ediţia a doua, ceeace în tânăra noastră literatură nu e prea obişnuit. Ediţia primă a cărţii „Minunea" apăruse în 1912, cu o prefaţă semnată de Păr. I. Mihălcescu. Ediţia primă a fost bine primită. „Sper că astăzi când se vorbeşte, se

discută şi scrie atât de mult despre Maglavit, sau despre minunile dela Maglavit, primirea ce i se va face va fi şi mai bună, pentrucă ea lămureşte admirabil ce este minunea şi posibilitatea ei, cu o rară temeinicie ştiinţifică, cu o logică strânsă şi într'o aleasă formă literară".

Spre a putea vorbi despre minune,autorul îşi pune mai întâi întrebarea, dacă există supranaturalul, sau e vid „au delà des bornes des ces sphères" (Lamartine)? „Natura ne arată supranaturalul. Dupăcum în regnul mineral ramificaţiile cristalului de aur şi de argint, asemănătoare celor de copac, sau florile de ghiaţă preînchipue şi ne dau ideia de plantă, dupăcum plantele mişcătoare şi chiar carnivore pregătesc o trecere către animal, iar câinele ce latră cu accent şi modulaţie atât de semnificativă şi paserile cântătoare, preînchipuiesc glasurile omeneşti, tot aşa omul pe înger sau diavol în care se poate preface". Ideia existenţei acestui supranatural e considerată ca înăscută, chiar de un Descartes. „Intre Dumnezeul nemărginit şi creaţiunea mărginită, stă minunea ca un uriaş mut şi se uită la tine cu privire de foc". Bettex găseşte că minunea ne inconjură şi că a crede în religie e tot atât cât a crede în minune. Izvorul fundamental al credinţei — Biblia — fără minuni, înseamnă ceva absolut mutilat. Aceste constatări ale lui Bettex ne amintesc despre o operă creştină — Le genie du christianisme — a lui Chateaubriand, care vorbind despre mistere, afirmă că „Toute est mystere". Dintre aceste mistere, omul incearcă să înlăture măcar câteva şi din această dorinţă s'a născut ştiinţa.

Dar ştiinţa nu va ajunge niciodată să cunoască toate enigmele. Azi chiar savanţii recunosc cu desnădejde că aci ne aflăm la marginea priceperii noastre (spune Duboys Raymond) şi o recunoaşte chiar pontiful materialismului feroce — Büchner. Fizicianul Tyndall recunoaşte că „Dacă există Dumnezeu, minunea e posibilă". La mulţi dintre adversarii minunei se vede perzistenţa într'o ideie preconcepută. Emile Zola spunea, că nu admite că la Lourdes s'a întâmplat o minune, chiar dacă în faţa lui ar introduce în grotă un olog, şi ar ieşi îndată complect sănătos.

În favorul admiterii existenţei minunilor Bettex aduce o serie de argumente pe cari le-am numi istorice. Alegerea acestui fel de argumentare e foarte potrivită pentru epoca noastră. Mulţi îşi argumentează ateismul sau cel puţin indiferentismul religios prin afirmaţia foarte superficială: „De ce să cred, când oamenii cuminţi nu cred?" Bettex arată că marile genii creatoare de valori culturale ale omenirii tuturor timpurilor, au crezut în minuni. Ca genii cari au crezut putem cita pe Goethe, pe Pascal, pe Pasteur, pe Gauss, pe Volta, pe Ampère, pe Fericitul Augustin, etc.

A doua tipăritură a „Minunii" de Bettex este încă o dovadă, că preoţii I. Mihălcescu şi I. Negoiţă au făcut o folositoare faptă când au tălmăcit această carte în limba noastră.

IOSIF E. NAGHIU

*

EVANGHELIA IN ŞCOALĂ. Psihologia contemporană şi învăţământul religios — Teză de doctorat la Facultatea de teologie din Bucureşti — de *Pr. Dr. Nicolae Terchilă*, Sibiu, Tip. Arhidiecezană, 1935, p. 178, Lei 75.

O nouă carte, un nou preţios instrument de îndrumare în munca de evanghelizare a şcoalei, pus la dispoziţia preoţimii noastre prin strădania părintelui Dr. N. Terchilă, profesor la Academia teologică din Sibiu.

Acum doi ani apăruse în aceeaş editură şi serie cartea părintelui diacon D. Călugăr „Hristos în şcoală", o metodică specială a religiei, cuprinzând toate lecţiunile ce se predau în cele patru clase ale cursului primar, desvoltate după principiile didacticei moderne. Ea ar fi trebuit premearsă de un studiu introductiv de didactică generală şi de principii de metodică specială a religiei. Timpul scurt şi nevoile urgente determinate de sarcina pe care Biserica a înţeles să şi-o ia asupra sa — catehizarea — nu a permis acest lucru. A văzut mai întâi lumina tiparului manualul de care preoţimea învăţătoare avea nevoie în fiecare zi. Cu studiul de faţă se complectează lacuna amintită. Şi de fapt nu e nici târziu venit. Felul în care autorul a înţeles să facă acest lucru nu înseamnează o răsturnare a principiilor şi mijloacelor educaţiei şi învăţământului religios, pe cari Biserica noastră le-a folosit până acum, ci mai mult o justificare a lor bazată pe rezultatele psihologiei contimporane. Ea nu vrea decât să arete că Biserica noastră în felul în care şi-a orânduit cunoştinţele pe care le crede necesare fiecărui bun creştin şi mijloacele de care se foloseşte să făurească suflete ortodoxe, sunt în deplină corcordanţă cu aceste puncte de vedere. Micile critici ce se aduc ici-colo au în vedere doar lipsa deplinei înţelegeri şi greşita întrebuinţare în şcoală a învăţăturilor ortodoxe şi a mijloacelor pe cari Biserica le oferă cu înţeleaptă orânduire propovăduitorilor Cuvântului dumnezeesc.

După o introducere justificată a metodei de lucru aleasă de autor, analizează în mod amănunţit sufletul copilului stabilindu-i trăsăturile lui fundamentale, apoi caracterisează prin notele ei esenţiale religiositatea copilăriei (Cap. I). In capitolul II expune planul învăţământului religios, aşa cum este prevăzut în programa analitică a învăţământului primar, iar în capitolul III, didactica învăţământului religios. Capitolul IV, destinat metodicei speciale, tratează materialul învăţământului religios şi predarea lui în lumina celor mai actuale şi totodată mai importante discuţii ce le-a putut stârni. Ia pe rând materialul istoric — istorioare religioase-morale, V. T., N. T., Sf. Tradiţie, Istoria bisericească, Parabola, — materialul liturgic — sărbătorile, rugăciunea, cântarea bisericească, lăcaşul sfânt, tainele —, materialul dogmatic şi moral. Ultimul capitol cuprinde indicaţii preţioase în legătură cu catehizarea în şcoala secundară.

Deşi teză de doctorat, departe de a fi destinată numai specialiştilor, ea e accesibilă oricărui om familiarizat cu dogmele credinţii

şi formele cultului divin. O ajută mult în aceasta şi stilul clar şi precis, lipsit de bagajul unei erudiţii rău înţelese.

Consideraţiile generale asupra învăţământului religios din şcoala secundară cari, deşi temeinic lucrate, rămân tot generale, am dori să constitue eşaloanele largi ale unui nou studiu făcut tot cu atâta amploare, ca acela cuprins în cele patru capitole anterioare, referitor la învăţământul religios din şcoala primară. El ar fi de dorit cu atât mai mult, cu cât profesorii noştri de religie sunt lipsiţi de indicaţiile didactice şi metodologice atât de necesare în evanghelizarea şcoalei secundare.

L. BOLOGA

STUDIU ASUPRA TEXTELOR EVANGHELICE CU PRIVIRE LA PARUSIE sau A DOUA VENIRE, de *preotul Petre Chiricuţă*, Bucureşti, 1935. Pag. 252.

După o scurtă prefaţă lămuritoare şi introductivă în studiul asupra Parusiei, autorul se ocupă de: Parusie în critica protestantă raţionalistă, arată opiniunile, ereziile şi sectele eshatologice în relaţie cu Parusia şi judecă apoi problema Parusiei din punctul de vedere al teologiei ortodoxe. Comentarul locurilor biblice, importante în această legătură de idei, îl face pe larg: insistă şi asupra parabolelor eshatalogice referindu-se la literatura patristică şi la alţi tâlcuitori ai sfintei Scripturi. In cele peste 250 de pagini părintele Petre Chiricuţă aduce mult material pentru cunoaşterea şi lămurirea problemei.

SABBATHUL VECHIULUI TESTAMENT este titlul unei lucrări publicate recent de diaconul *Dr. T. Negoiţă*. Autorul face istoria Sabatului dela Moise şi până la reîntoarcerea Evreilor din Babilonia. Informaţiile d-sale şi le grupează sub următoarele titluri: Ce este Sabbath?" Când s'a instituit sărbătoarea zilei a şaptea? Ziua a şaptea a fost observată până la Moise? Moise restabileşte ziua VII-a pe care o numeşte Sabbath şi o fixează în ziua Sâmbetei. Urme despre sfinţenia zilei a şaptea, mai găsim înainte de Moise la vre-un popor? Cum se explică azi, sfinţenia numărului şapte? Teoriile moderne cu privire la Sabbath, Sabbath la origină ar fi fost sărbătoarea lunii pline. Ezechiel fondator al Sabbathului devenit sărbătoarea zilei a VII. Sabbath a fost ziua lui Saturn? — După o scurtă excursie în istoria biblică a Vechiului Testament autorul sprijinit şi pe literatură mai proaspătă ce i-a stat la îndemână, conclude că Sabbathul ebraic nu este o instituţie importată din Babilonia, cum greşit cred unii, nici nu a fost Sabbathul ebraic sărbătoarea lunii pline, sau la origină ziua lui Saturn. Sărbătoarea zilei a VII-a a fost sfinţită de Dumnezeu chiar dela facerea lumii, fără a o numi însă Sabbath. Sabbathul însă, ca sărbătoare naţională pentru Ebrei, a fost instituită de Moise. „Pentru creştini Sabbathul n'are valoarea pe care a avut-o la Ebrei şi-o are încă la Iudei. Creştinii au păstrat sfinţenia zilei a VII-a, binecuvântată de Dumnezeu dela începutul lumii, dar precum

Moise a fixat-o în ziua ieşirii Evreilor din Egipet, apostolii Domnului au aşezat-o în ziua învierii lui Hristos. Invierea lui Hristos a avut loc a doua zi după Sabbathul Iudeilor, care de aici nu s'a mai numit Sabbath, ci Duminecă sau ziua Domnului (Dies Domini)".

Notiţele dela pagina 17, 18, 21, 22, 26, 27, 29, 31 trebuiau traduse în româneşte, mai ales că studiul publicat în „Păstorul ortodox" din Budeşti a avut în vedere în primul rând cetitorii dela ţară. Asemenea va trebui să ne obicinuim a româniza sau cel puţin a uniformiza cu timpul nomenclatura şi în genere terminologia biblică. Nu mi se pare corectă afirmaţia dela pag. 3: „Sunt multe cuvinte streine, cari s'au împământenit în limba noastră. *Din limba ebraică unul singur a pătruns*... cunoscut astăzi până şi de cei mai simpli dintre săteni. Acesta este cuvântul Sabbath".

Pentru informarea credincioşilor turburaţi în adevărurile religioase de curentele sectare, lectura cărţii de faţă e folositoare.

N. N.

Ştefan Meteş: SITUAŢIA ECONOMICA A ROMÂNILOR DIN ŢARA FAGARAŞULUI. Vol. I. Cluj. 1935. Pag. 488. Lei 200. Invăţatul director al Arhivelor statului din Cluj, Părintele Ştefan Meteş, a dat la lumină o nouă lucrare pe cât de voluminoasă pe-atât de interesantă. Ea înfăţişează cititorului starea economică a Românilor din Ţara lui Negru Vodă, stare zugrăvită de baza unui vast material documentar adunat de autor cu o grije şi cu o hărnicie vrednică de toată lauda.

O armată impresionantă de nume şi cifre şi un nesfârşit şir de mărturisiri de-ale fraţilor noştri de acum 200 de ani defilează în faţa cititorului ca o dovadă autentică şi mişcătoare despre suferinţele Românilor din Ţara Făgăraşului, cari erau robii străinilor în propria lor ţară.

Cheltuielile de tipar ale cărţii le-au acoperit cu o laudabilă jertfelnicie domnii Ştefan Boeriu, directorul Societăţii de asigurare „Prima Ardeleană" din Cluj şi Octavian Stoichiţă, proprietar în Porumbacul de jos.

N. C.

APROPIEREA DE ISUS PRIN BISERICA NOASTRA, PRIN ALEGEREA EDUCATORILOR de *S. Mehedinţi.* Bucureşti, Editura Socec, 1935, în 46 pg. Lei 20.

E, desigur, un fapt îmbucurător că problema organizării bisericii preocupă un savant ca dl S. Mehedinţi. Savantul creştin, căruia occidentalii mai rigorişti în determinări i-ar spune tomist — publică într'o broşură de 46 de pagini două conferinţe cu subiecte religioase. Prima e despre „Biserica noastră". Cum poezia se poate scrie şi în proză, textul conferinţei e o adevărată odă închinată Bisericii ortodoxe. Poporul românesc, spre deosebire de toate celelalte, s'a născut creştin. Dacii (căci noi suntem mai mult Daci decât Romani) erau pe jumătate creştini, înainte de a

se fi coborât Isus pe pământ. Creştinismul a devenit apoi un element constitutiv al poporului. Creştinismul românesc n'a produs catedrale gotice, nici pânze rafaelice, dar s'a manifestat ca nici o altă biserică din lume cu duhul blândeţei. N'a persecutat pe nimeni pentru convingerile sale; chiar din contră, a adăpostit pe cei persecutaţi de religia oficială a conaţionalilor săi (Husiţii, Lipovenii etc.). Cu bisericuţele-i de lemn ţuguiate între plopi şi de multeori cu reprezentanţi nu dintre cei mai buni, credinţa noastră s'a menţinut pe un înalt piedestal moral. „Nu ia asupră-şi nici păcatele Byzanţului, multe ca frunza şi ca iarba, nici păcatele Romei, multe ca nisipul mării, nici păcatele bogoslovilor dela Răsărit, multe şi grele ca zăpezile stepei". Aceasta constitue desigur un punct luminos din istoria Bisericii, dar azi avem nevoie de o Biserică vie, care să colaboreze la marea acţiune de spiritualizare a societăţii noastre decăzute. Puterea, prin care putem mişca masele e sentimentul şi dialectica, iar pentru a putea realiza aceasta avem nevoie de elite. La congresul profesorilor de geografie ţinut la Năsăud, în 1934, dl prof. Mehedinţi spunea că „Un stat valorează atâta, cât valorează conducătorii". Acelaş rol îl au conducătorii şi în lumea morală. Dl Mehedinţi propune „dictatură morală". In locurile cu răspundere, nu pot sta decât persoane morale, cari să influenţeze pe cei în fruntea cărora se găsesc, prin exemple. „Nu prin legi, nici prin vorbe sau prin cărţi se schimbă lumea, ci prin oameni, punând înainte ca îndreptar de viaţă pe cei cu talent moral".

„Dictatura morală" deşi pare a avea ceva din „dictatura filosofilor" din doctrina lui Platon, nu e utopică, ci ceva realizabil. E bine să reproducem aici declaraţia lui Beneş: „Noi am avut norocul să trăim sub dictatura morală a unui mare om de stat, prezidentul republicei noastre" — şi în acest fel explica progresul ţării sale.

IOSIF C. NAGHIU

CRONICĂ

† EPISCOPUL ROMAN CIOROGARIU. In momentul în care eram pe punctul de-a încheia acest număr al revistei noastre, glasul clopotelor ne aduce zguduitoarea veste despre adormirea întru Domnul a Prea Sfinţitului episcop Roman al Orăzii. Octogenarul străjer al legii româneşti dela graniţa apuseană a ţării şi-a dat sufletul său în mâinile Ziditorului după o boală de două săptămâni, căreia nu i-au putut sta împotrivă adâncile şi încercatele lui bătrâneţe.

Adormitul întru Domnul a avut o viaţă pe cât de lungă, pe atât de sbuciumată şi de eroică. Fiindcă în toată această viaţă a fost un mare neastâmpărat. A avut un suflet de ostaş, care nu se simte bine decât în vâltoarea luptei. Marile lupte cari s'au dat de cinci decenii încoace pe frontul revendicărilor noastre naţionale au avut pe Prea Sfinţitul Roman Ciorogariu vecinic pe baricade: ca gazetar, ca orator sau ca ierarh. Se mută dintre noi încărunţit ca un patriarh, dar nu atât de bătrâneţe, cât de luptele eroice pe care le-a purtat vitejeşte pentru izbăvirea neamului său şi pentru dreptatea Bisericii lui.

N. C.

MOARTEA PATRIARHULUI ECUMENIC FOTIE. Duminecă a murit la Istambul, după o gravă boală, patriarhul Fotie II.

S'a născut în Octomvrie 1874, în insula Prinkipos.

Liceul l-a făcut la Filipopole, iar teologia la universitatea din Atena şi pe urmă a luat doctoratul în filosofie în Germania, la München.

A fost hirotonisit diacon şi pe urmă protesinghel la Mitropolia de Filipopole.

La 1914 a fost hirotonisit mitropolit.

La 1926 a fost ales mitropolit al Filadelfiei, iar în 1930 a fost a fost ales patriarh ecumenic.

Patriarhul Fotie a fost un ierarh înţelept, mai ales în această vreme atât de grea pentru Biserică. Avea o deosebită dragoste pentru România, pe care a cunoscut-o la 1925, ca mitropolit al Derconului, când el a reprezentat pe patriarhul ecumenic la serbările instalării I. P. S. Patriarh Miron Cristea.

Ca urmaş al defunctului Patriarh a fost ales Veniamin I, fostul mitropolit al Heracleei.

MOARTEA PROFESORULUI HRISTU ANDRUTSOS. Marele dogmatist grec a încetat din viaţă în ziua de 3 Noemvrie 1935 după o vârstă aproape de 70 de ani. Studiind la şcoalele de teologie greceşti din Halki şi Atena şi pe urmă în Germania, H. Andrutsos ajunge de timpuriu profesor la seminarul teologic din Constantinopol, apoi la gimnaziul grec din Galaţi (1897—99), iar din 1907 până azi a fost profesor la facultatea de teologie la catedra de Dogmatică şi Morală.

Simbolica lui, apărută prima dată în 1907, iar în a II-a ediţie în 1930, l-a ridicat deja în lumea teologică, iar Dogmatica şi Morala lui l-au situat în fruntea marilor teologi ai bisericii ortodoxe. Criticile cu care a întâmpinat filosofia lui Fr. Nietzsche, Bergson şi Renan, precum şi dicţionarul doctrinelor şi termenilor filosofici i-au atras reputaţia de mare maestru al logicei şi al stringenţei silogistice. Aşa că deşi acuzat de a fi tratat dogmele cu prea multă răceală ştiinţifică şi raţională, totuşi Dogmatica şi în genere creaţia teologică a lui Andrutsos este sistem închegat, nesdruncinabil din punct de vedere raţional, iar nu înseilare de citate fără legături genetice interne.

Intre bazele revelaţionale şi expresia formală a dogmei, Andrutsos a pus puterea lui de creaţie şi filtrul unei cugetări adânc originale. Incât valoarea teologiei lui Andrutsos — recunoscută şi de catolici şi protestanţi — va rămânea totdeauna sistemul şi unitatea rotunzită şi indestructibilă a concepţiei lui. Cine a citit dogmatica lui în traducerea păr. Dr. D. Stăniloae şi a studiat-o — în curând vom avea şi Morala şi alte opere de ale lui — se convinge de aceasta. Deaceea autoritatea lui a şi fost — şi este — în deosebi în Grecia, indiscutabilă în materie de gândire teologică.

Ca om, Andrutsos era de o profundă intimitate şi simplitate, însă şi de o temută intransigenţă, încât a întâlnit şi multe duşmănii. Totuşi sufletul lui va rămânea nestins în mintea urmaşilor şi a celorce l-au cunoscut ca o rară încarnare a puterii excepţionale de creaţie şi cugetare.

T. BODOGAE

NOTE ŞI INFORMAŢII

PRESA românească a făcut o largă publicitate duhovnicescului testament rămas pe urma morţii învăţatului profesor universitar Dr. Ştefan Minovici. Marele savant a fost şi un mare creştin. Ca medic şi-a pus viaţa în slujba alinării suferinţelor omeneşti. Cu ştiinţa sa înaltă n'a adunat averi pentru ale risipi în chip netrebnic, ci pentru a zidi biserici şi a ajuta, creştineşte, pe săraci. Viaţa lui pilduitore este ea însaş o carte deschisă pentru ceice vor să înveţe din ea. Dar savantul profesor Ştefan Minovici, a ţinut să lase pe seama elevilor săi şi o povaţă scrisă. Acestora le recomandă drept călăuză cuvintele Mântuitorului: „Eu sunt lumina lumii. Cel ce-mi urmează mie nu va umbla întru întuneric, ci va avea lumina vieţii". Pe aceiaşi elevi îi îndeamnă mai departe spre desăvârşire spirituală şi spre jerfelnicia care înnobilează sufletul omenesc.

Iată un mare savant, care a ştiut cum să trăiască şi a ştiut cum să moară. Din pragul morţii, ca şi de dincolo de mormânt, el propoveduieşte ca de pe un amvon.

INCĂ înainte de instalarea sa Prea Sfinţitul episcop Andrei Mager al Aradului şi-a vădit în numărul 1 din 1936 al revistei „Biserica şi şcoala", dorinţa de-a găsi în fiecare casă creştinească măcar o icoană şi o candelă menite să fie paznicul vieţii creştineşti a credincioşilor.

Este un îndemn dintre cele mai frumoase şi dintre cele mai înţelepte, pe care tocmai din pricina aceasta am dori să-l asculte toţi fii credincioşi ai sfintei noastre Biserici. O icoană şi o candelă nu sunt numai două podoabe în casa creştinului, ci mai ales doi străjeri şi dascăli ai unei cinstite vieţi româneşti şi creştineşti.

LEGEA de organizare a Bisericii ortodoxe române va fi supusă unei apropiate modificări. Am văzut proiectul. El cuprinde modificarea articolului 19 şi 21 îu sensul ca de aci înainte statul să nu mai plătească preoţimii *întregiri* de salar, ci să plătească pur şi simplu salarii integrale. Este o bună propunere. Numai dacă statul legalizând această modificare, ar şi executa-o. Celelalte modificări propuse de proiect au vădită tendinţă de centralizare a administraţiei bisericeşti şi o restrângere a sistemului electiv pentru aşezarea diferitelor organe legislative sau executive ale Bisericii ortodoxe române. Judecate în bloc, modificările necesare s'ar putea reduce la una singură: cea cu privire la chestiunea salarizării, cuprinsă în articolele 19 şi 21.

SINDICATUL presei din Ardeal a ţinut să sărbătorească de curând la Cluj vrednicia unui mănunchi de vechi gazetari de dincoace de Carpaţi. Printre sărbătoriţi a fost şi Părintele protopop Ioan Moţa dela Orăştie. Ba mai mult. Prea Cucernicia Sa a fost obiectul unor speciale elogieri din partea presei şi din partea întregei opinii publice româneşti. Şi cu toată dreptatea. Fiindcă părintele I. Moţa poate fi socotit drept întemeietorul adevăratei gazetării populare şi unul dintre cei mai puternici stâlpi ai ei de 42 de ani încoace. Am putea spune chiar că Sfinţia Sa este unic în această privinţă. El a ştiut totdeauna şi *ce* să scrie şi *cum* să scrie pentru a răscoli interesul şi entuziasmul poporului şi pentru a-l pune în slujba marilor idealuri naţionale. Din tinereţele sale (de când era student al Institutului Andreian din Sibiu) şi până la vârsta de astăzi, părintele protopop I. Moţa a fost neînfricatul stegar al revendicărilor noastre naţionale. Pentru cinstea şi isbânda acestui steag a suferit ocări şi temniţă cumplită şi eroică pribegie până pe tărâmurile îndepărtatei Americi. Pentru isbânda desăvârşită a acestui steag în graniţele României mari luptă şi astăzi cu însufleţire şi jertfelnicie neîmpuţinată. Întregul nostru neam îl înconjoară astăzi cu iubire şi cu admiraţie, urându-i dela Dumnezeu încă mulţi ani de vitejească şi rodnică viaţă.

DUPA Maramurăşul voevodal, în care mişcarea de revenire a credincioşilor dela unaţie la sinul Bisericii ortodoxe continuă, Târnavele ne trimit veste, că aceeaş mişcare s'a pornit în satele unite din preajma micii rome. Sute de credincioşi se întorc dintr'o săptămână într'alta la sinul Bisericii mame care-i primeşte cu firească bucurie şi care-i va povăţui cu grije pe drumurile izbăvirii religioase şi naţionale. Mişcarea a luat proporţii mari şi a avut darul să stârniască îngrijorarea de moarte a sinedriului canonicilor din Blaj, cari îşi varsă această îngrijorare în minciuni şi insulte pe cari numai hârtia „Unirii" e în stare să le rabde. Noroc că nimeni nu-i mai crede nici chiar când spun în lumea largă că... păgânismul bate la porţile Blajului. Dumnealor latră, iar caravana trece.

TELEFONISTUL Unirii s'a supărat rău pe „Revista Teologică", care în ultimul ei număr şi-a permis să taie la răboj hilarianta adunare de constituire a Agrului din parohia Blajului, subliniind în acelaş timp paradoxala atitudine, pe care a dovedit-o organul mitropoliei unite, faţă de dl ministru pe viaţă Valer Pop, preşedintele Asociaţiei generale a Românilor uniţi, care la Satu-Mare votează moţiuni împotriva avortului, iar la Bucureşti lasă chestia... cum va fi. Regretăm profund supărarea telefonistului. Fiindcă noi n'am vrut să supărăm pe nime.

Dacă am scris despre adunarea agristă, am făcut-o mai mult pentru a ne arăta creştineasca noastră compasiune faţă de bieţii congresişti, cari au fost constrânşi să facă procesiunea euharistică în frac, gioben şi

pantofi de lac, potrivit protocolului prezidenţial. Pe dealtă parte am făcut-o pentru a ne arăta admiraţia noastră faţă de domnul ministru Valer Pop, care ca preşedinte înţelege să pună Agrul în slujba civilizării civilor din mica romă, chiar dacă această civilizare cere jertfa unor sudori tantalice la cap şi a unor chinuitoare bătături la picioare.

-o-

AM primit de curând din America broşura, care cuprinde Cartea pastorală a Prea Sfinţitului episcop Policarp, trimisă clerului şi poporului său pentru a-şi vesti legiuita înscăunare ca vlădică ort. român al continentului de dincolo de Ocean.

Dacă această Carte pastorală ar cuprinde numai atât, desigur că n'am tăia-o la răbojul cronicei noastre. Ea cuprinde însă o seamă de alte lucruri importante, învăţături menite să lumineze sufletele credincioşilor pentru a le lega şi mai mult de naţiunea din care fac parte şi de Biserica ei dreptmăritoare. In cuvinte pline de înţelepciune şi de părintească dragoste P. S. Policarp tâlcuieşte fiinţa şi rostul Bisericii lui Hristos, raportul ei cu ideia naţională şi cu istoria neamului românesc. In continuare episcopul misionar îşi desvălue planurile cu privire la înfiinţarea unor instituţii chemate să adâncească viaţa culturală şi religioasă a fraţilor noştri de dincolo de Ocean, adunând tot mai mult sufletele în jurul vetrei de lumină şi căldură a aceluiaş ideal naţional şi creştin. De încheiere Inaltul ierarh cheamă la însufleţită împreunălucrare tot clerul şi poporul în cadrele disciplinei necesare şi în duhul iubirii frăţeşti.

Rugăm pe bunul Dumnezeu să-i stea într'ajutor harnicului episcop misionar, care se osteneşte în Lumea Nouă întru vestirea crezului ortodox şi naţional.

-o- N. C.

PROFESORUL Karl Barth, dela Universitatea din Bonn, a fost demis dela catedra de Dogmatică pe care o onora, pentru o seamă de contravenţii mărunte faţă de actuala ordine de lucruri din Germania. Nu ne încumetăm să judecăm cazul său. Ci spunem doar atât, că teologia germană a pierdut o forţă din cele mai apreciabile, prin plecarea sa. Din numeroasele oferte ce i s'au făcut, a acceptat-o pe cea a Universităţii din Utrecht, unde îşi predă actualmente cursurile sale. La catedra rămasă vacantă, a fost detaşat deocamdată prof. Friedrich Gogarten dela Breslau, savant cu renume şi membru marcant al şcoalei dialectice al cărei cap este Barth.

-o-

ANUL TRECUT, au plecat pe drumul veciniciei două nume mari ale ştiinţei teologice germane.

Primul e profesorul şi teologul atât de simpatic, Dr. *Reinhold Seeberg*. Originar din fosta Germanie de răsărit — astăzi Ţările Baltice — profesorul Seeberg a onorat pe rând catedrele facultăţilor de teologie din Dorpat şi Erlangen. La 1898 a fost chemat la Berlin, alături de marele său compatriot, profesorul Adolf von Harnack, faţă de care, în anumite privinţe, se menţinea într'o vădită opoziţie. Teolog de-un larg orizont şi de-o impre-

sionantă putere de muncă, şi-a cinstit cariera profesorală cu lucrări valoroase de Noul Testament, Teologie sistematică, Istoria bisericească şi Istoria dogmelor. Lucrarea sa aparţinătoare acestei ultime discipline e bine cunoscută şi'n cercurile teologice dela noi de-acasă. A murit în vârstă de 76 ani, la locuinţa sa din Pomnern, unde-şi căutase odihnă bătrâneţelor, dupăce se despărţise de inalta şcoală berlineză.

Al doilea, e profesorul de studii neotestamentare din Halle, *Hans Windisch*. Vestea morţii năpraznice care l-a furat prea devreme a produs o adâncă impresie în toate cercurile teologice - ştiinţifice din Germania. In primele zile ale semestrului de iarnă, se prezinta cât se poate de bine dispus la cursuri. Intr'o după amiază, la ora de seminar al Noului Testament, în camera de exerciţii, în mijlocul conversaţiei cu studenţii săi, îl lovise aripa morţii. Era în vârstă de abea 54 ani. Mai putea trăi şi munci multă vreme. Defunctul savant fusese Privat docent la Universitatea din Leipzig (1908—1914), de unde a fost chemat ca profesor ordinar la facultatea de teologie a Universităţii din Leiden (Olanda). În 1929 a fost invitat să ocupe catedra de Noul Testament şi Literatură veche creştină (Patrologie) la Universitatea din Kiel. Anul acesta, fusese chemat ca succesor al lui Ernst von Dobschütz (vezi R. T. pe Maiu—Iunie, 1934) la Universitatea din Halle. Aici l-a găsit moartea. Lucrările sale de comentarii la cărţile N. T. au fost publicate în colecţia lui Hans Lietzmann, *Handbuch zum N. T.* Era mai bine orientat decât aproape oricare dintre colegii săi în literatura anglo-americană asupra N. T. A publicat o seamă de monografii de Teologie biblică a N. T. (ca „Taufe und Sünde in ältesten christentum bis auf Origenes" etc...). GR. T. M.

REVISTA TEOLOGICĂ

APARE LUNAR

SUB PATRONAJUL I. P. S. MITROPOLIT NICOLAE

ABONAMENTUL PE UN AN: 250 LEI.

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA:

ACADEMIA TEOLOGICĂ, SIBIU, STRADA MITROPOLIEI 24—28

ÎN ACEST NUMĂR:

Prof. NICOLAE COLAN:	Alegerile episcopale
Prof. Dr. O. BUCEVSCHI:	Despre numele confesiunilor creștine
GRIGORIE T. MARCU:	Un om și-o epocă frământată: Arthur Drews
Ierod. NICODEM IONIȚĂ:	Natura și sensul termenului „sobornicesc"
Preotul VICTOR UNGUR:	Sfârșitul vieții apostolului Pavel
Preotul Dr. NICOLAE TERCHILĂ:	Misticismul lui Solovieff
Dr. NIC. TERCHILĂ, ILARION V. FELEA, IOSIf E. NAGHIU, L. BOLOGA și N. N.:	MIȘCAREA LITERARĂ: Pedagogie creștină ortodoxă. Problema cauzalității în argumentul cosmologic. Minunea. Evanghelia în școală. Studiu asupra textelor evanghelice cu privire la Parusie sau a doua venire. Sabbathul Vechiului Testament. Situația economică a Românilor din Țara Făgărașului. Apropierea de Isus prin Biserica noastră, prin alegerea educatorilor
N. C. și T. BODOGAE:	CRONICĂ: † Episcopul Roman Ciorogariu Moartea patriarhului ecumenic Foție Moartea profesorului Hristu Andrutsos
N. C. și GR. T. M.:	NOTE ȘI INFORMAȚII